Мирча ЕлиадеСакралното и профанното

УВОД

Мнозина си спомнят световния отзвук, който предизвика книгата на Рудолф Ото „Das Heilige“ („Свещеното“, 1917). Несъмнено успехът й се дължеше на новата и оригинална гледна точка. Вместо да разглежда *схващанията* за Бог и религия, авторът анализира разновидностите на *религиозния опит*. Благодарение на изключителната психологическа проникновеност и двойната си подготовка по теология и история на религиите той успява да открои неговото съдържание и специфични характеристики. Старателно осветлява ирационалната страна на религията, без да обръща внимание на рационалното и спекулативното. Ото е чел Лутер и добре е разбрал какво означава за вярващия „живият Бог“. Това не е Богът на философите, Богът на Еразъм; не е идея, абстрактно понятие или обикновена морална алегория. Това е страшна *мощ*, проявена в божествения „гняв“.

В своя труд Рудолф Ото се опитва да разграничи характеристиките на този страшен и ирационален опит. Той разкрива чувството на ужас пред свещеното, пред *mysterium tremendum*[1], пред *majestas*[2], което излъчва смазващо превъзходство на сила; разбулва *религиозния страх* пред *mysterium fascinans*[3], в който се разгръща великолепната цялост на съществото. Ото определя тези практики като *нумични* (от латинското *numen* — божество, бог), защото са предизвикани от откриването на някоя страна на божествената мощ. Нумичното се отличава като нещо *ganz andere*[4], коренно и напълно различно: не прилича на нищо човешко или космическо; по отношение на него човекът се чувства нищожен, „просто едно създание“ и ако използваме думите на Авраам към Господ, „прах и пепел“ (Битие, 18:27).

Свещеното винаги се проявява като реалност от съвсем различен порядък в сравнение с „природните“ реалности. Езикът е способен единствено наивно да изрази *tremendum* или *majestas*, или *mysterium fascinons* с термини, заети от областта на природното или от профанния духовен живот на индивида. Но тази съответна терминология се налага именно поради неспособността на човека да изрази *ganz andere*: езикът е осъден да обяснява всичко, което надхвърля природния човешки опит, с термини, заимствани от самия него.

Четиридесет години по-късно анализите на Рудолф Ото все още не са загубили своята стойност; читателят само ще спечели, ако ги прочете и поразсъждава върху тях. Но в следващите страници ние ще

изберем друга гледна точка. Ще се опитаме да представим феномена на сакралното в цялата му сложност, а не само спрямо *ирационалното*, което съдържа. Няма да се интересуваме от отношението между нерационалните и рационалните елементи на религията, а от свещеното в неговата цялост. И така, първото определение, което може да бъде дадено на сакралното, гласи, че то *противостои на профанното*. Целта на по-нататъшното изложение е да илюстрира и уточни противопоставянето на свещеното и профанното.

Когато сакралното се проявява

Човекът го осъзнава, защото то *се проявява*, показва се като нещо съвършено различно от профанното. За да изразим проявяването на сакралното, избрахме термина йерофания[5], който е удобен, защото не изисква никакво допълнително уточняване: изразява само това, което се съдържа в етимологията му, а именно, че нещо свещено се показва пред нас. Може да се каже, че историята на религиите, от най-примитивните до най-сложните, се състои от натрупване на йерофании, от проявявания на сакралните реалности. От най-елементарната йерофания — например проявата на свещеното в някакъв предмет, камък или дърво — до най-висшата, която за християнина е въплъщението на Господ в Иисус Христос, приемствеността не е прекъсната. Това е все същият мистичен акт: проявлението на нещо „съвсем друго“, на реалност, която не принадлежи към нашия „естествен“, „профанен“ свят, в предмети, съставляващи неотделима част от него.

Модерният човек на Запад изпитва известно притеснение пред някои форми на проява на сакралното: трудно му е да приеме, че има хора, за които свещеното може да се демонстрира в камъни или дървета. Но както скоро ще разберем, тук не става въпрос за обожествяване на камъка или дървото *сами по себе си*. Свещеният камък, свещеното дърво не са боготворени сами по себе си именно защото са *йерофании*, защото показват нещо, което вече не е нито камък, нито дърво, а нещо *свещено*, *ganz andere*.

Никога не се набляга достатъчно върху парадокса, който представлява всяка йерофания, дори и най-елементарната. Проявявайки сакралното, всеки предмет се превръща *в нещо* друго, без да престава да бъде *самият себе си*, защото продължава да съществува в своята околна космическа среда. Един свещен камък си остава *камък*; външно (по-точно от профанна гледна точка) нищо не го отличава от който и да е камък. Но за тези, за които камъкът се оказва свещен, неговата непосредствена реалност се превръща в свръхестествена. С други думи, за хората, които имат религиозен опит, цялата Природа е в състояние да се прояви като космическа сакралност. Космосът в неговата цялост може да се превърне в йерофания.

Човекът от архаичните общества се стреми да живее по възможност изцяло в свещеното или обграден с осветени предмети.

Подобен стремеж е разбираем: за „примитивните“ хора, както и за тези от всички общества, предхождащи модерното, *сакралното* е равнозначно на сила и в крайна сметка на самата *реалност*. Свещеното е пропито с битие. Сакрална сила означава едновременно реалност, вечност и действие. Опозицията сакрално-профанно често се представя като противопоставяне на *реалното и ирealното* или псевдореалното. Веднага уточнявам: не можем да очакваме в архаичните езици да открием подобна философска терминология — *реално-ирealно* и т.н., но идеята присъства. Така че е естествено религиозният човек да желае дълбоко в себе си *да бъде*, да участва в *реалността*, да се пропие със сила.

Как религиозният човек се опитва да се задържи възможно най-дълго време в една сакрална вселена; как се представя неговият цялостен житейски опит по отношение на опита на индивида, лишен от религиозно чувство, на онзи, който живее или желае да живее в един десакрализиран свят — това е основната тема на тази книга. Веднага трябва да кажем, че профанният свят *в своята цялост*, напълно десакрализираният Космос е скорошно откритие на човешкия дух. Няма да се занимаваме с това, чрез какви исторически процеси и вследствие на какви промени в духовното поведение модерният човек е десакрализирал своя свят и е приел профанното съществуване. Достатъчно е само да отбележим, че десакрализацията характеризира целия опит на не-религиозния човек в модерните общества, че в резултат той изпитва все по-голяма трудност да се върне отново към екзистенциалните измерения на религиозния индивид от архаичните общества.

Два начина на съществуване в Света

Ще осъзнаем бездната, която разделя двата вида опит — сакралния и профанния, — като проследим развитието на свещеното пространство и ритуалното изграждане на човешкото жилище, разновидностите на религиозния опит за Времето, отношенията на религиозния човек с Природата и света на сечивата, посвещаването на самия човешки живот и сакралността, с която могат да бъдат натоварени жизнените функции на индивида (хранене, сексуалност, труд и т.н.). Достатъчно е да си припомним какво представляват за модерния или нерелигиозен човек градът или къщата, Природата, сечивата или трудът, за да схванем веднага какво го отличава от архаичния му предшественик или дори от селянина от християнска Европа. За модерното съзнание физиологичният акт — хранене, секс и т.н. — не е нищо повече от органичен процес, каквито и табута все още да го възпират (правила за културно хранене; граници на сексуалното поведение, наложени от „добрите обноски“). Но за „примитивния“ човек подобен акт не е никога просто физиологически; той е или може да се превърне в обред, в причастие към сакралното.

Читателят скоро ще си даде сметка, че *свещеното* и *профанното* са две разновидности на съществуване в света, две екзистенциални ситуации, приети от човека в хода на времето. Тези начини на съществуване представляват интерес не само за историята на религиите или социологията, не са единствено обект на исторически, социологически и етнологически проучвания. В крайна сметка видовете сакрално и профанно съществуване зависят от различните позиции, които човекът е завоювал в Космоса; те провокират вниманието както на философа, така и на всеки изследовател, желаещ да опознае възможните измерения на човешкото съществуване.

Тъкмо затова, въпреки че авторът на тази малка книжка е специалист по история на религиите, той не възнамерява да подхожда само от гледна точка на своята дисциплина. Разбира се, индивидът от традиционните общества е *homo religiosus*[6], но неговото поведение се вписва в общото поведение на човека и в този смисъл представлява интерес за философската антропология, феноменологията, психологията.

За да открои по-добре специфичните нюанси на съществуването в свят, който би могъл да стане свещен, няма да се колебаем да цитираме примери, взети от множество религии, отнасящи се към

различни епохи и култури. Нищо не е в състояние да замени примера, конкретния факт. Би било излишно да разсъждаваме върху структурата на сакралното пространство, ако с помощта на точни примери не покажем как изглежда то и защо се различава качествено от заобикалящото го профанно пространство. Ще черпим примери от опита на обитателите на Двуречието, Индия, Китай, от индианците куакиутъл и други „примитивни“ общества. В чисто историко-културологичен аспект подобно съпоставяне на религиозни практики, възникнали у толкова отдалечени във времето и пространството народи, носи известни рискове. Защото винаги може да се изпадне в заблудите на XIX век, а именно да се вярва, подобно на Тайлър или Фрейзър, че човешкият дух реагира еднотипно пред природните феномени. Докато развитието на културната етнология и на историята на религиите доказва, че не винаги е така, че „реакциите на човека по отношение на природата“ са допълнително обусловени от културата, тоест от Историята.

Но за нашите цели е по-важно да откроим специфичните нюанси на религиозния опит, отколкото да показваме неговите многобройни разновидности и разлики, следствие от Историята. Все едно, ако искаме по-добре да схванем поетическия феномен, да използваме най-разнообразни примери и да цитираме редом с Омир, Вергилий или Данте индуски, китайски или мексикански поеми; тоест да споменаваме исторически свързани поетики (Омир, Вергилий, Данте) заедно с творби, произтичащи от други естетики. В рамките на литературната история подобни съпоставки са съмнителни, но те са валидни, ако стремежът е да се опише поетическият феномен като такъв, ако желанието е да се покаже основната разлика между поетическия и ежедневния език като средство за общуване.

Свещеното и Историята

Основната ни цел е да представим специфичните измерения на религиозния опит, да изтъкнем различията му в сравнение с профанния опит за Света. Няма да наблягаме върху множеството влияния, които религиозният опит за Света е претърпял в течение на вековете. Така например очевидно е, че символиката и култовете към Земята Майка, към плодовитостта на хората и земята, към сакралността на Жената и т.н. са можели да се развият и да образуват богато разчленена религиозна система само след откриването на земеделието; също така е ясно, че едно предземеделско общество, специализирано в лова, не е било в състояние да усети по същия начин, нито със същата интензивност сакралността на Земята Майка. Различията в опита са резултат от различната икономика, култура и обществена организация, с една дума — от Историята. Въпреки това между номадите ловци и уседналите земеделци съществува едно сходство в поведението, което ни се струва много по-важно от различията — и едните, и другите живеят в сакрализиран Космос, участват в една космическа сакралност, която се проявява както в животинския, така и в растителния свят. Достатъчно е да се съпостави тяхната екзистенциална ситуация с тази на човек от модерните общества, живеещ в десакрализиран Космос, за да схванем какво точно ги разделя. По същия начин разбираме колко са уместни сравненията между религиозните практики, принадлежащи на различни култури: всички те произтичат от едно и също поведение, това на homo religiosus.

Така че тази малка книга може да послужи като въведение към историята на религиите, защото описва модалностите на свещеното и положението на човека в свят, натоварен с религиозни стойности. Но тя не представлява история на религиите в точния смисъл, понеже авторът не си е дал труда да посочи историко-културологичния контекст на цитираните примери. Ако беше решил да го направи, щяха да му бъдат необходими няколко тома. Заинтригуван от изложеното тук, читателят би могъл да потърси по-обширни строго религиоложки изследвания, които да допълнят и обогатят познанията му в тази област.

Сен-Клу, април 1956 г.

ПЪРВА ГЛАВА СВЕЩЕНОТО ПРОСТРАНСТВО И САКРАЛИЗАЦИЯТА НА СВЕТА

Пространствена еднородност и йерофания

За религиозния човек *пространството не е еднородно*; то притежава прекъснатости и накъсаности: има отрязъци пространство, качествено различни от други. „И рече Бог: не се приближавай насам; събуй си обущата от нозете, защото мястото, на което стоиш, е земя света“ (Изход, 3:5). Следователно съществува свещено пространство, което притежава „сила“, и други, не-осветени, сиреч без структура и плътност, накратко казано — аморфни. Нещо повече, за религиозния човек тази пространствена нееднородност се изразява в опита за противопоставяне на свещеното пространство, единственото реално, което *реално съществува*, и всичко останало, безформената повърхност, която го заобикаля.

Веднага трябва да отбележим, че религиозният опит за не-еднородността на пространството представлява изначален опит, сходен със „сътворението на Света“. Не става въпрос за теоретична спекулация, а за първичен религиозен опит, предхождащ всички разсъждения за Света. Именно наложената прекъснатост на пространството позволява създаването на света, защото тя разкрива „неподвижната точка“, централната ос за всяка бъдеща посока. Когато сакралното се проявява чрез йерофания, налице е не само прекъсване на пространствената еднородност, но и проявление на абсолютната реалност, която се противопоставя на не-реалността на огромната заобикаляща шир. Проявлението на свещеното онтологично обуславя Света. В еднородната и безкрайна повърхност, в която не съществува никаква отправна точка и никаква *ориентация* не може да се осъществи, йерофанията разкрива абсолютната „неподвижна точка“, „Център“.

Така разбираме в каква степен откриването, тоест проявлението на свещеното пространство има екзистенциална стойност за религиозния човек: нищо не може да започне, *да се извърши* без предварителна ориентация, а всяка ориентация предполага наличието на неподвижна точка. Поради тази причина религиозният човек се е постарал да се разположи в „Центъра на Света“. *За да живее в Света*, човекът трябва *да го основе*, а никой свят не може да се роди в „хаоса“ на еднородността и относителността на профанното пространство. Откритието или проекцията на неподвижна точка — „Центърът“ — е равностойно на Сътворението на Света; с примери по-нататък ще покажем, по възможно най-ясния начин, космогоничната стойност на

ритуалното ориентиране в изграждането на сакралното пространство.

Напротив, за профанния опит пространството е еднородно и неутрално: никакво прекъсване не отличава качествено различните части на масата. Геометричното пространство може да бъде описано и определено в която и да е посока, но никаква качествена диференциация, никаква ориентация спрямо неговата собствена структура не са дадени. Разбира се, не трябва да бъркаме *понятието* за геометрично, еднородно и неутрално пространство с *опита* за „профанното“ пространство, противопоставен на опита за свещеното пространство, който единствено ни интересува. *Понятието* за еднородното пространство и историята на това понятие (защото то съществува за философската и научна мисъл още от древността) представляват съвсем друг проблем, с който няма да се занимаваме. Предмет на нашето изследване е *опитът* за пространството такъв, какъвто е изживян от не-религиозния човек, от човека, който отрича сакралността на Света и приема само „профанното“ съществуване, очистено от всякакво религиозно предположение.

Веднага трябва да добавим, че подобно профанно съществуване никога не се среща в чист вид. До каквато и степен да е стигнала десакрализацията на Света, човекът, който е избрал профанния живот, не може да отмени религиозното поведение. Ще видим, че дори най-десакрализираното съществуване запазва следи от религиозна преоценка за Света.

За момента да оставим настрана тази част от проблема и да се ограничим със сравнение на двата въпросни опита: за свещеното и профанното пространство. Спомняме си какво съдържаше първият: разкриването на свещеното пространство ни дава „неподвижна точка“, възможност да се ориентираме в хаотичната еднородност, да „сътворим Света“ и да живеем *реално*. И обратно, профанният опит поддържа еднородността и следователно относителността на пространството. Всяко *истинско* ориентиране става невъзможно, защото „неподвижната точка“ вече не притежава единен онтологичен статус: тя се появява и изчезва според ежедневните нужди. Всъщност вече няма „Свят“, а само фрагменти от една накъсана вселена, аморфна маса от безкрайно много „места“, повече или по-малко неутрални, в които човекът се движи, направляван от задълженията на едно съществуване в рамките на индустриалното общество.

Въпреки това в опита за профанното пространство продължават да се появяват стойности, които донякъде напомнят за не-еднородността, характеризираща религиозния опит за пространството.

Съществуват привилегировани места, качествено различни от другите: родният край, мястото на първата любов, някоя улица или кътче от първия чужд град, посетен в младостта. Всички тези места притежават, дори за откровено най-не-религиозния човек, особена, „уникална“ стойност: те съставляват „светите места“ на неговата лична Вселена, като че ли това не-религиозно същество е получило откровение за *друга* действителност, различна от тази на ежедневното му съществуване.

Да запомним този пример за „крипторелигиозно“[7] поведение на профанния човек. Ще имаме възможност да срещнем и други случаи на подобна деградация и десакрализация на религиозните стойности и поведение. По-късно ще си дадем сметка за тяхното дълбоко значение.

Теофания[8] и знаци

За да очертаем не-еднородността на пространството, както то се възприема от религиозния човек, можем да прибегнем до един банален пример: църква в модерен град. За вярващия църквата е част от различно по отношение на улицата, на която се намира, пространство. Порталът към вътрешността на църквата бележи прекъсване на целостта. Прагът, който отделя двете пространства, указва и дистанцията между двата начина на съществуване — профанния и религиозния. Прагът е едновременно междата, границата, която отличава и противопоставя два свята, и парадоксалното място, където тези светове общуват, където може да се извърши преходът от профанния към сакралния свят.

Сходно ритуално значение се отдава и на прага на жилището, затова и той се радва на подобно почитане. Множество ритуали съпровождат преминаването на домашния праг: покланят му се или падат на колене пред него, благоговейно го докосват с ръка и т.н. Прагът има своите „пазачи“: божества и духове не позволяват проникването както на човешката зло-желателност, така и на демоничните и болестотворни сили. Именно на прага се принасят жертви на божествата пазители. Там също някои палеоориенталски култури (Вавилон, Египет, Израел) разполагат съдилището. Прагът, вратата *показват* по непосредствен начин прекъсването на целостта на пространството; откъдето и тяхното голямо религиозно значение, защото те са символите и средствата за *прехода*.

Вече разбрахме защо църквата участва в съвсем различно пространство в сравнение със заобикалящите я човешки агломерации. Вътре в свещената сграда профанният свят е надмогнат. При по-архаичните нива на културата трансцендентността се предава чрез разни *изображения на отвори*: там, в свещеното пространство, общуването с боговете е възможно; следователно трябва да съществува „врата“ нагоре, през която боговете да могат да слизат на Земята и хората символично да се изкачват на Небето. Ще видим, че това се среща в множество религии: храмът всъщност представлява „отвор“ нагоре и осигурява общуването със света на боговете.

Всяко сакрално пространство съдържа йерофания, нахлуване на свещеното, чийто резултат е откъсване на част от заобикалящата космическа среда и превръщането ѝ в качествено различна. Когато на

път за Харан Иаков вижда насън стълба, изправена до небето, а по нея съзира да се качват и слизат ангели и чува Божия глас отгоре: „Аз съм Господ, Бог на твоя отец Авраама!“, той се събужда, обхванат от страх, и извиква: „Колко е страшно това място! Това не е нищо друго, освен дом Божий, това са врата небесни.“ Взема камъка, който му е послужил за възглавница, поставя го за паметник и го полива с елей. Нарича това място Ветил, тоест „Дом Божий“ (Битие, 28:12-19). Символизмът, който се съдържа в израза „Врата небесни“, е богат и сложен; теофанията освещава мястото чрез самия факт, че го прави „отворено“ нагоре, тоест свързано с Небето, парадоксална точка на преход от един начин на съществуване към друг. По-нататък ще посочим и още по-точни примери: светилища, които са „Врата на Боговете“, места за преход между Небето и Земята.

Понякога дори въобще няма нужда от теофания или йерофания: достатъчен е някакъв знак, който да укаже светостта на мястото. Според легендата аскетът, който основал Ел-Хемел в края на XVI век, спрял да пренощува до един извор и забил пръчка в земята. Когато на сутринта поискал да я вземе, открил, че тя е пуснала корени и напъпила. В това видял знак за волята Божия и се заселил там. Така *знакът*, носител на религиозно значение, въвежда абсолютен елемент и слага край на относителността и обърквaнето. *Нещо*, което не принадлежи на този свят, се е проявило по неоспорим начин и е мотивирало някаква ориентация или е решило някакво поведение.

Когато наоколо не се проявява никакъв знак, той бива *провокиран*. Практикува се например *evocatio*[9] с помощта на животни: те посочват кое място е годно да поеме светилището или селището. Накратко, става въпрос за призоваване на свещени сили или фигури, имащи за непосредствена цел *ориентация* в еднородното пространство. Целта е да се появи *знак*, който Да сложи край на напрежението, предизвикано от относителността, и на страха, подхранван от загубата на ориентация — с две думи, да се намери абсолютна *опорна точка*. Пример: преследват диво животно и там, където е убито, издигат светилище; или пускат на свобода домашно животно — да речем, бик, — след няколко дни започват да го търсят и го принасят в жертва на мястото, където са го открили. После издигат олтар и около него — селище. Във всички тези случаи животните разкриват светостта на мястото: следователно хората не са свободни да *избират* свещеното местоположение — те само го търсят и откриват с помощта на тайнствени знаци.

Тези няколко примера илюстрират различните начини, чрез които

религиозният човек получава откровение за свещеното място. В цитираните случаи йерофании са премахнали еднородността на пространството и са разкрили „неподвижна точка“. Но понеже религиозният човек може да живее само в атмосфера, пропита от сакралното, трябва да очакваме множество техники за освещаване на пространството. Видяхме, че сакралното е всъщност реалното — едновременно сила, действеност, извор на живота и плодовитостта. Желанието на религиозния човек да живее *в свещеното* съответства всъщност на желанието му да се определи в обективната реалност, да не се остави да бъде парализиран от безкрайната относителност на чисто субективния опит, да живее в реален и действен свят, а не в някаква илюзия. Това поведение се потвърждава във всички планове на съществуването му, но се вижда най-ясно в стремежа на религиозния човек да се движи в един осветен свят, тоест в сакрално пространство. За тази цел са изработени техники на *ориентация*, които представляват техники за *конструиране* на свещеното пространство. Но не бива да мислим, че става въпрос за човешка дейност, че благодарение на своите усилия индивидът успява да освети дадено пространство. В действителност ритуалът, чрез който той конструира сакралното пространство, е действен дотолкова, доколкото възпроизвежда делото на боговете. За да разберем обаче потребността от ритуално изграждане на свещеното пространство, трябва да вникнем в традиционното схващане за „Света“: тогава веднага ще си дадем сметка, че за религиозния човек всеки „свят“ е „сакрален свят“.

Хаос и Космос

Характерно за традиционните общества е противопоставянето, което те предполагат между своята обитаема територия и заобикалящото ги непознато и неопределено пространство: първото е „Светът“ (поточно „нашият свят“), Космосът; останалото не е Космос, а някакъв „друг свят“, чуждо, хаотично пространство, населено със зли духове, демони, „чужденци“ (впрочем приемани като демони и призраци). На пръв поглед това прекъсване в пространството като че се дължи на опозицията между обитаваната и организирана територия, тоест „космизирана“, и непознатото пространство, което се разполага отвъд границите й: от едната страна имаме „Космос“, от другата — „Хаос“. Но ще видим, че ако всяка обитаема територия е „Космос“, то е именно защото е била предварително осветена, защото по един или друг начин е дело на боговете или се съобщава с техния свят. „Светът“ (тоест „нашият свят“) е вселена, в която сакралното вече се е проявило и вследствие на това прекъсването на нивата е станало възможно и повторяемо.

Всичко това изпъква съвсем ясно при ведическия ритуал за встъпване във владение на определена територия: владението се узаконява чрез издигане на олтар на огъня, посветен на Агни. „Казва се, че са заселени, когато построят олтар на огъня (*гархапатя*), и всички, които строят олтар на огъня, са законно пребиваващи“ („Шатапатха Брахмана“, VII, I,I,I,-4). Чрез издигането на олтар на огъня Агни вече присъства и общуването със света на боговете вече е осигурено: пространството на олтара се превръща в свещено пространство. Но значението на ритуала е много по-сложно и ако държим сметка за всичките му пластове, ще разберем защо освещаването на дадена територия е равносилно на космизация. Всъщност издигането на олтар на Агни не е нищо друго освен възпроизвеждане в микрокосмически мащаб на Сътворението. Водата, в която се меси глината, се уподобява на първичната Вода; глината за основа на олтара символизира Земята; страничните стени представляват Атмосферата и т.н. А изграждането е съпроводено със станси, които ясно изразяват коя космическа област се пресъздава („Шатапатха Брахмана“, I, IX, 2, 29 и т.н.). С една дума, издигането на олтар на огъня, което единствено узаконява собствеността върху територията, е равнозначно на космогония.

Непознатата, чужда, незаета (което често означава незаета от

„нашите“) територия все още е част от флуидната и обитавана от зли духове модалност на „Хаоса“. Заемайки я и най-вече настанявайки се в нея, човекът символично я превръща в Космос чрез ритуално повтаряне на космогонията. Това, което ще стане „нашият свят“, трябва предварително да бъде „създадено“, а всяко сътворение има един модел: Сътворението на Вселената от боговете. Когато скандинавските колонизатори завладяват Исландия (Ланд-нама) и разработват земите й, те не считат това за нещо изключително, нито за човешко и земно дело. Тяхната работа е просто повторение на изначалния акт; преобразуването на Хаоса в Космос чрез божествения акт на Сътворението. Облагородявайки пустеещата земя, те просто повтарят делото на боговете, които са организирали Хаоса, придали са му структура, форми и закони.

Независимо дали става въпрос за разработване на запустяла земя, или за завладяване и окупиране на вече заселена с „други“ човешки същества територия, ритуалното встъпване във владение непременно трябва да повтори космогонията. Във вижданията на архаичните общества всичко, което не е „нашият свят“, все още не е „свят“. Една територия става „своя“ само като се „сътвори“ наново, тоест като се освети. Това религиозно отношение към непознатите земи се е запазило дори на Запад, до зората на модерните времена. Испанските и португалски „конкистадори“ са встъпвали във владение на териториите, които са откривали, в името на Иисус Христос. Издигането на Кръста освещавало областта и в известна степен било равносилно на „ново раждане“: чрез Христос „древното премина; ето, всичко стана ново“ (2 Послание до Коринтяни, 5:17). Новооткритата земя била „обновена“, „отново сътворена“ чрез Кръста.

Освещаване на място: повторение на космогонията

Важно е добре да се разбере, че космизацията на непознати територии винаги е освещаване: с организирането на пространството се повтаря делото на боговете. Вътрешната връзка между космизация и освещаване е засвидетелствана дори и при елементарните нива на култура, например при австралийските номади, чиято икономика е все още на стадия на беритбата и дребния лов. Според преданията на ашилпа, едно от племената арунта, божественото същество Нумбакула е „космизирало“ в митичните времена тяхната бъдеща територия, създало е техния Прародител и е положило основите на порядките им. От ствола на една акация Нумбакула изваял свещения стълб (*кауа-ауа*) и след като го намазал с кръв, покачил се по него и изчезнал в Небето. Стълбът представлява космична ос, защото именно около него територията става обитаема, преобразува се в „свят“. Оттук и съществената ритуална роля на свещения стълб: по време на своите странствания ашилпа го носят със себе си и според неговия наклон определят в коя посока да се движат. Това им позволява постоянно да сменят място-обиталището си, без да излизат от „своя свят“, и същевременно да са във връзка с Небето, където е изчезнал Нумбакула. Счупването на стълба представлява истинска катастрофа; в известен смисъл това е „краят на Света“, връщане към Хаоса, Спенсър и Гилън ни осведомяват, че според един мит, ако свещеният стълб се счупи, цялото племе изпада в ужас и членовете му се скитат известно време, докато накрая не седнат на земята и не се оставят на смъртта.

Този пример чудесно илюстрира едновременно космологичната функция на ритуалния стълб и неговата сотериологична[10] роля: от една страна, каува-аува възпроизвежда стълба, използван от Нумбакула за космизиране на света, а от друга, благодарение на него ашилпа считат, че могат да общуват с небесната област. Така че човешкото съществуване е възможно единствено благодарение на това постоянно общуване с Небето. „Светът“ на ашилпа се превръща наистина в *техен* свят само при условие, че възпроизвежда организирания и осветен от Нумбакула Космос. Не може да се живее без „отвор“ към трансцендентното, с други думи, не може да се живее в „Хаос“. Щом контактът с трансцендентното се прекрати, съществуването на света

става невъзможно и ашилпа се оставят на смъртта.

В крайна сметка установяването на дадена територия означава нейното освещаване. Когато това установяване не е временно, както при номадите, а постоянно, както при уседналите, то предполага вземане на жизненоважно решение, което обвързва съществуването на цялата общност. Да се „настаниш“ на определено място, да го организираш, да живееш там — това са редица дейности, които предполагат екзистенциален избор: изборът на Вселена, която човекът е готов да приеме, „сътворявайки“ я. И така, тази „Вселена“ е винаги копие на Вселената образец, създадена и населявана от висшите същества: по този начин човекът участва в сакралното творение на боговете.

Свещеният стълб на ашилпа „поддържа“ *техния* свят и осъществява връзката с боговете. Тук срещаме прототипа на един космологичен образ, получил широко разпространение: този на космическите стълбове, които поддържат Небето и същевременно отварят пътя към висшите сфери. Келтите и германите, чак до приемането на християнството, запазват култа към подобни ритуални стълбове. В *Chronicum laurissense breve*[11], писан към 800 г., се казва, че по време на една от своите войни срещу саксите (772 г.) Карл Велики заповядал да бъде разрушен храмът и отсечено свещеното дърво на техния „прославен Ирменсул“ в Ересбург. Родолф от Фулда (към 860 г.) уточнява, че тази прочута колона е „Вселенската колона, която поддържа почти всяко нещо“ (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Същия космологичен образ откриваме у римляните (Хораций, „Оди“, III, 3), в древна Индия — в лицето на скамбха, космическия Стълб („Ригведа“, 1,105; X, 89, 4; и т.н.), но също така и при обитателите на Канарските острови и дори в толкова отдалечени от евроафроазиатския район култури като тази на куакиутъл (Британска Колумбия) и нада от Флорес (Индонезия). Куакиутъл вярват, че меден стълб пронизва трите космически нива (долния свят, Земята, Небето): там, където прониква в Небето, се намира „Вратата на Горния свят“. Видимият образ на този космически Стълб в Небето е Млечният път. Но Вселената, която е творение на боговете, е възприета и възпроизведена от хората в подобаващ на тяхното положение мащаб. *Axis mundi*[12], която се вижда в Небето в лицето на Млечния път, е овеществена в културата като сакрален стълб. Той представлява кедрово стъбло, дълго десет-дванадесет метра, чиято по-голяма част излиза през покрива на ритуалния дом. Стъблото играе основна роля в

церемониите: именно то придава на културата къща космична структура. В ритуалните песни тази къща бива наричана „нашия свят“, а кандидатите за посвещаване, които живеят в нея, заявяват: „Аз съм в Центъра на Света… Аз стоя до Стълба на Света“ и т.н. Същото уподобяване на космическия Стълб със свещения стълб и на ритуалния дом с Вселената срещаме при нада от Флорес. Жертвеният стълб се нарича „Небесен Стълб“ и се счита, че поддържа Небето.

„Центърът на Света“

Възгласът на новопосветения куакиутъл: „Аз съм в Центъра на Света!“ ни показва ясно едно от най-дълбоките значения на сакралното пространство. Там, където чрез йерофания се е извършило прекъсване на нивата, в същото време се е получило отваряне нагоре (към божествения свят) или надолу (към долните земи, към света на мъртвите). Трите космически нива — Земя, Небе, долни земи — са се свързали. Както видяхме, тази връзка понякога се изразява с образа на вселенската колона, *axis mundi*, която едновременно свързва и поддържа Небето и Земята и чиято основа е дълбоко в долния свят (наричан „Ад“). Подобна космическа колона може да се разположи само в центъра на Вселената, тъй като целият населен свят се простира около нея. Изправени сме пред поредица от религиозни схващания и космологични образи, взаимно обвързани и съчленени в „система“, която може да се нарече „система на Света“ на традиционните общества: а) свещеното място представлява прекъсване на еднородността на пространството; б) това прекъсване се символизира от „отвор“, чрез който е възможно преминаването от една космическа област в друга (от Небето към Земята и *vice versa*: от Земята към долния свят);) връзката С Небето неизменно е представена чрез определен брой образи, като всички се позовават на *axis mundi*: стълб (*universalis columna*), стълба (стълбата на Иаков), планина, дърво, лиана и т.н.; г) около тази космична ос се простира „Светът“ (= „нашият свят“), следователно оста се намира „в средата“, на „пъпа на Земята“, тя е Центърът на Света.

Значителна част от вярванията, митовете и различните ритуали произлизат от тази традиционна „система на Света“. Не е тук мястото да споменаваме всички. По-добре би било да се ограничим с няколко примера, подбрани от различни цивилизации и достатъчно показателни, за да изяснят ролята на сакралното пространство в живота на традиционните общества независимо под какъв вид се демонстрира то: свещено място, култова къща, град, „Свят“. Навсякъде се сблъскваме със символиката на Центъра на Света и в повечето случаи тя прави разбираемо традиционното отношение спрямо „пространството, в което живеем“.

Нека започнем с пример, който едновременно разкрива както вътрешните връзки, така и сложността на тази символика: космическата Планина. Видяхме, че планината е един от образите,

които изразяват връзката между Небето и Земята; така че тя би трябвало да се намира в Центъра на Света. И действително в много култури става въпрос за подобни митични или реални планини, разположени в Центъра на Света: Меру в Индия, Хараберезаити в Иран, митичната планина „Връх на Земите“ в Месопотамия, Геризим в Палестина, наричана впрочем „Пъпа на Земята“. Тъй като свещената планина е *axis mundi*, която свързва Земята с Небето, тя в известен смисъл докосва Небето и е най-високата точка на Света; от това следва, че заобикалящата я територия, представляваща „нашият свят“, бива считана за най-високата земя. Същото утвърждава и израелитската традиция със схващането, че Палестина, бидейки най-високата страна, не е била погълната от Потопа. Според ислямската традиция най-високото място на Земята е Кааба, защото „Полярната звезда показва, че се намира точно срещу центъра на небето“. За християните върхът на космическата Планина е Голгота. Всички тези вярвания изразяват едно и също дълбоко религиозно чувство: „нашият свят“ е света земя, *тъй като е най-близо до Небето*, тъй като оттук, от нас, то може да бъде постигнато; ето защо нашият свят е „издигнато място“. На космологичен език това религиозно схващане се предава чрез разполагането на привилегированата територия, каквато е нашата, на върха на космическата Планина. По-късните трактовки са родили най-различни заключения, например това, което цитирахме: че Светите земи не са били погълнати от Потопа.

Същата символика на центъра обяснява и друга поредица от космологични образи и религиозни вярвания, сред които ще спомена само най-важните: а) сакралните градове и светилищата се намират в Центъра на Света; б) храмовете са копия на космическата Планина, вследствие на което представляват идеалната „връзка“ между Земята и Небето; в) основите на храмовете проникват дълбоко в долните области. Няколко примера ще бъдат достатъчни. След това ще се опитаме да обединим всички тези разнообразни страни на една и съща символика; тогава още по-ясно ще си дадем сметка до каква степен са свързани помежду си изложените традиционни схващания за Света.

Столицата на съвършения китайски Император се намира в Центъра на Света: в деня на лятното слънцестоене, на обяд, слънчевият часовник не трябва да хвърля сянка. С изненада откриваме същата символика, заложена в Храма в Йерусалим: скалата, върху която бил построен, е „пъпът на Земята“. Исландският поклонник Никола от Терва, посетил Йерусалим през XII век, пише от Божи гроб: „Там е средата на Света; там в деня на лятното слънцестоене

светлината на Слънцето пада отвесно от небето.“ Същото схващане битува в Иран: иранската земя (*Айрянам Ваежах*) е Центърът и сърцето на Света. Така както сърцето се намира в средата на тялото, „иранската земя е по-ценна от всички други, тъй като е разположена в средата на Света“. Затова и Шиз, „иранският Йерусалим“ (защото се намирал в Центъра на Света), бил прочут като изначално седалище на царската власт и същевременно като роден град на Заратустра.

Що се отнася до уподобяването на храмовете с космическите Планини и тяхната роля на „връзка“ между Земята и Небето, за това свидетелстват самите имена на вавилонските кули и светилища: „Връх на Къщата“, „Къща на Върха на всички Земи“, „Връх на Бурите“, „Връзка между Небето и Земята“ и т.н. Всъщност *зикуратът* представлявал космическа Планина: седемте етажа олицетворявали седемте планетарни небеса; изкачвайки се по тях, жрецът достигал до върха на Вселената. Подобна символика обяснява огромната конструкция, която представлява храмът на Барабудур в Ява, построен като изкуствена планина. Изкачването му е равносилно на възторжено пътуване до Центъра на Света; стигайки до най-горната площадка, поклонникът осъществява прекъсване на нивото — прониква в „чисто пространство“, което стои над профанния свят.

Дуранки, „връзка между Небето и Земята“ — така се наричали редица вавилонски светилища (в Нипур, в Ларса, в Сипар и т.н.). Вавилон имал много имена, между които „Къща в основата на Небето и Земята“, „Връзка между Небето и Земята“. Във Вавилон се осъществявала и връзката между Земята и долните области, защото градът бил построен върху *баб-апсу*, „Вратата на Апсу“, като *апсу* обозначава Водите на Хаоса отпреди Сътворението. Същата традиция срещаме и при евреите: Камъкът на Йерусалимския храм потъва дълбоко в *техом*, еврейския еквивалент на *апсу*. Точно както „Вратата на Апсу“ във Вавилон, камъкът на Йерусалимския храм затваря „гърлото на *техом*“.

Апсу и *техом* символизират едновременно водния „Хаос“, предформалното състояние на космическата материя и света на Смъртта, на всичко, което предхожда и следва живота. „Вратата на Апсу“ и камъкът, който затваря „гърлото на техом“ обозначават не само пресечната точка (следователно и точката на свързване) на долния свят и Земята, но също така и разликата в онтологичния ред на двата космически плана. Между *техом* и камъка на Храма, който затваря „гърлото“ има прекъсване на нивото, преход от виртуалното към формалното, от смъртта към живота. Водният Хаос, който

предхождал Сътворението, символизира едновременно регресията към аморфното, осъществявана от смъртта, и връщането към първоначалното състояние на съществуване. От определена гледна точка долните земи са съотносими с пустинните и непознати области, които заобикалят обитаемата територия; долният свят, над който стабилно се установява нашият „Космос“, отговаря на „Хаоса“, простиращ се отвъд границите му.

„Нашият свят“ е разположен винаги в Центъра

От предходното следва, че „Истинският свят“ се намира неизменно в „средата“, в „Центъра“, защото там има прекъсване на нивата, общуване с трите космически зони. Винаги става въпрос за идеален Космос, каквито и да са размерите му. Цяла страна (Палестина), град (Йерусалим), светилище (Храмът в Йерусалим) представляват по един и същ начин *imago mundi*[13]. Флавий Йосиф пише по отношение на символизма на Храма, че дворът олицетворява „Морето“ (тоест долните области), олтарът — Земята, а светилището — Небето („Юдейски древности“, III, VII, 7). Стигаме до заключението, че *imago mundi*, както и „Центърът“, се повтарят вътре в обитаемия свят. Палестина, Йерусалим и Храмът в Йерусалим представляват поотделно и едновременно образ на вселената и Център на Света. Тази множественост на „Центрове“ и повторението на образа на Света във все по-умалени мащаби съставляват една от специфичните страни на традиционните общества.

Налага се следният извод: човекът от предмодерните общества се стреми да живее възможно най-близо до Центъра на Света. Той знае, че страната му действително е разположена в средата на Земята; че неговият град е „пъпът на Вселената“ и най-вече, че Храмът или Дворецът са истински Центрове на Света; но той желае неговата собствена къща също да бъде разположена в Центъра и да бъде *imago mundi*. И както ще видим, счита се, че жилищата наистина се намират в Центъра на Света и възпроизвеждат, на микрокосмическо ниво, Вселената. С други думи, човекът от традиционното общество може да живее само в „отворено“ нагоре пространство, в което прекъсването на нивото е символично осигурено и общуването с *другия свят*, „трансценденталния“ свят, е ритуално възможно. Разбира се, светилището, идеалният „Център“ е там, достъпен, в неговия град, и е достатъчно да влезе в Храма, за да общува със света на боговете. Но *homo religiosus* изпитва потребност да живее винаги в Центъра, точно както Ашилпа носели навсякъде със себе си свещения стълб, *axis mundi*, за да не се отдалечават от Центъра и да могат да общуват с надземния свят. С една дума, каквито и да са размерите на неговото непосредствено пространство — страната, града, селото, къщата, — човекът от традиционните общества изпитва постоянна необходимост

да живее в един тотален и организиран свят, в Космос.

Вселената се ражда от своя Център, разпростира се от една централна точка, която е като „пъп“. Така се ражда и развива Вселената и според „Ригведа“ (X, 149): от едно ядро, от една централна точка. Еврейската традиция е още по-категорична: „Бог е създал света като ембрион. Както ембрионът расте от пъпа, така и Бог започнал да създава света от пъпа и оттам той се разпрострял във всички посоки.“ И понеже „пъпът на Земята“, Центърът на Света са Светите земи, Иома твърди: „Светът е бил създаден, започвайки от Сион“. Рави бен Горион казва за Йерусалимската скала, че „се нарича основният камък на Земята, тоест пъпът на Земята, защото оттам се е разпростряла цялата Земя“. От друга страна, понеже създаването на човека е повторение на космогонията, първият човек е бил оформен в „пъпа на Земята“ (месопотамската традиция), в Центъра на Света (иранската традиция), в Рая, разположен на „пъпа на Земята“ или в Йерусалим (юдео-християнската традиция). Не може и да бъде другояче, защото Центърът е точно мястото, където се извършва прекъсване на нивото, където пространството става сакрално, наистина *реално*. Създаването предполага свръхизобилие на реалност, с други думи, нахлуване на свещеното в света.

От това следва, че всяко съграждане или изработване ползва като модел космологията. Сътворението на Света се превръща в архетип за всеки човешки творчески акт в която и да е област. Видяхме, че настаняването в дадена територия повтаря космогонията. След като откроихме космогоничната стойност на Центъра, сега можем по-добре да разберем защо всяко човешко настаняване повтаря сътворението на Света от една централна точка („пъпа“). По подобие на Вселената, която се развива от Центъра и се простира в четирите основни посоки, селището се организира около определена пресечна точка. В Бали, както и в някои области на Азия, когато подготвят строежа на ново селище, търсят естествено кръстовище, където перпендикулярно да се пресичат два пътя. Карето, затворено около централната точка, е *imago mundi*. Разделянето на селището на четири сектора, което впрочем предполага съответно разпределение на общността, кореспондира с делението на Вселената на четири хоризонта. В центъра на селището често се оставя празно място: там по-късно ще се издигне култовата къща, чийто покрив символично представлява Небето (понякога се отбелязва с върха на дърво или с образа на планина). На другия край на същата перпендикулярна ос се намира светът на мъртвите, символизиран от животни (змия, крокодил и т.н.) или от идеограми на

сенките.

Космическата символика на селището се спазва и при изграждането на светилището или култовата къща. В Уаропен, Гвинея, „къщата на мъжете“ се намира в средата на селището: покривът ѝ представлява небесният свод, стените ѝ съответстват на четирите посоки на пространството. В Серам свещеният камък на селището символизира Небето, а четирите каменни колони, които го поддържат, пресъздават четирите стълба, крепящи Небето. Подобни схващания откриваме и при племената алгонкини и сиу: свещената колиба, в която се извършва инициацията, представлява Вселената. Покривът ѝ символизира небесния купол, подът — Земята, стените — четирите посоки на космическото пространство. Ритуалното изграждане на пространството е подчертано от тройна символика: четирите врати, четирите прозореца и четирите цвята означават четирите основни посоки. Така че съзиждането на свещената колиба също повтаря космогонията.

Не се изненадваме, че откриваме подобно схващане в древна Италия и при древните германи. Всъщност става въпрос за архаична и много разпространена идея: от един Център се проектират четирите хоризонта в четирите основни посоки. Римският *mundus*[14] е представлявал кръгъл ров, разделен на четири; едновременно отражение на Космоса и примерен модел на човешкото поселище. С право се отбелязва, че *Roma quadrata*[15] трябва да се разбира не в смисъл, че е с квадратна форма, а че е разделен на четири. Естествено, *mundus* е бил уподобяван на *omphalos*, на пъпа на Земята: Градът (*Urbs*) е бил разположен в средата на *orbis terrarum*[16]. Подобни идеи обясняват структурата и на германските села и градове. В безкрайно различни културни контексти откриваме винаги същата космологична схема и същия ритуален сценарий: установяването в дадена територия съответства на основаването на един свят.

Селище Космос

Ако е вярно, че „нашият свят“ е един Космос, то всяка външна атака заплашва да го превърне в „Хаос“. И понеже „нашият свят“ е бил създаден по примера на божественото творение — космогонията, противниците, които го нападат, се определят като врагове на боговете, демони и най-вече като архидемона, изначалния Дракон, победен от боговете в началото на времената. Атаката върху „нашия свят“ е реваншът на митичния Дракон, който се възправя срещу божественото творение — Космоса, и се опитва да го сведе до нищо. Неприятелите се причисляват към силите на Хаоса. Всяко разрушаване на дадено селище е равнозначно на връщане към Хаоса. Всяка победа над нападателя повтаря победата на божеството над Дракона (над „Хаоса“).

Поради тази причина Фараонът бил възприеман като бог Ра, победител на дракона Апопис, а неговите неприятели били идентифицирани със същия този митичен Дракон. Дарий се виждал като нов Траетаона, ирански митичен герой, убил триглав дракон. В юдейската традиция езическите царе приемали образа на Дракона: като Навуходоносор, описан от Йеремия (LI, 34), или Помпей в псалмите на Соломон (IX, 29).

Както ще видим по-нататък, Драконът е олицетворение на морското Чудовище, на първичната Змия, символ на космическите Води, на Сенките, на Нощта и Смъртта, с една дума, на аморфното и виртуалното, на всичко, което все още няма „форма“. Драконът е трябвало да бъде победен и насечен от божеството, за да може да се роди Космосът. От тялото на морското чудовище Тиамат Мардук оформил света. Йехова създал Вселената след победата си над изначалното чудовище Рахаб. Но тази победа на бога над Дракона трябва символично да се повтаря всяка година, защото всяка година светът следва да се създава отново. Както и победата на боговете над силите на Мрака, Смъртта и Хаоса, която се повтаря при всяка победа на общността над нашествениците.

Много е вероятно защитните съоръжения около селищата да водят своето начало от магическата защита; тези средства — ровове, лабиринти, укрепления и т.н. — са били изграждани по-скоро за да предотвратят нашествието на демоните и душите на умрелите, отколкото човешко нападение. В Северна Индия, по време на епидемия, описвали около селището кръг с цел да се попречи на

демоните на болестта да проникнат вътре. В средновековния Запад градските стени били ритуално освещавани като защита срещу Демона, Болестта и Смъртта. Всъщност символното мислене не среща никаква трудност да уподоби човешкия враг на Демона и Смъртта. В крайна сметка резултатът от нападенията, демонични или военни, е винаги един и същ: разруха, унищожение, смърт.

В наши дни, когато трябва да се определят опасностите, застрашаващи определен тип цивилизация, все още се използват същите образи: говорим за „хаос“, „безредие“, „мрак“, в които ще изпадне „нашият свят“. Всички тези квалификации означават унищожаване на реда, на Космоса, на органическата структура и повторна поява във флуидно, аморфно, накратко — в хаотично състояние. Това, струва ни се, доказва, че първоначалните образи все още живеят в езика и клишетата на съвременния човек. Нещо от традиционното схващане за Света продължава да се проявява в неговото поведение, въпреки че той не винаги осъзнава това твърде древно наследство.

Поемане на отговорността за Създаването на Света

Засега нека само подчертаем основната разлика между „традиционното“ и „модерното“ отношение спрямо човешкото жилище. Излишно е да наблягаме върху значението и функцията на жилището в индустриалните общества: те са достатъчно добре познати. Според определението на известен съвременен архитект, Льо Корбюзие, къщата е „машина за живеене“. Тоест тя се нарежда между многобройните машини, произвеждани серийно в индустриалното общество. Идеалната къща в модерния свят трябва да бъде преди всичко функционална, така че да позволява на хората да работят и да почиват, за да бъдат отново работоспособни. „Машината за живеене“ може да се сменя толкова често, колкото и велосипеда, хладилника или колата. Също така човек би могъл да напусне града или родното си място и това да не представлява никакво неудобство за него, като изключим смяната на климата.

Не е тук мястото да описваме историята на постепенната десакрализация на човешкото жилище. Този процес е неделима част от огромната промяна на Света, предприета от индустриалните общества и станала възможна поради десакрализацията на Космоса под въздействието на научната мисъл и най-вече на сензационните открития в областта на физиката и химията. По-нататък ще имаме повод да се запитаме дали тази секуларизация на Природата е наистина окончателна, дали действително няма никаква възможност за съвременния човек да преоткрие свещеното измерение на съществуването в този Свят. Както вече видяхме и както ще се уверим още по-добре впоследствие, някои традиционни образи, някои следи от поведението на предмодерния човек продължават да съществуват под формата на „отживелици“ дори и в най-индустриализираните общества. Но за момента бихме искали да покажем в чист вид традиционното отношение спрямо местоживеенето и да открои *Weltanschauung*[17], който го поражда.

Вече посочихме, че настаняването в дадена територия, изграждането на жилище изисква вземането на жизнено решение както от цялата общност, така и от отделния индивид. Защото става въпрос да се поеме отговорността за създаване на „света“, избран за населяване. Следователно трябва да се възпроизведе делото на

боговете, космогонията. Това не винаги е лесно, понеже съществуват и трагични, кървави космогонии: подражавайки на божествените действия, човекът следва да ги повтори. Ако боговете е трябвало да убият и насекат някое морско Чудовище или първично Същество, за да могат да създадат от него света, човекът трябва да им подражава, когато изгражда своя свят, град или къща. Оттук произтича и необходимостта от кървави или символични жертвоприношения по време на съграждането, върху които бихме искали да се спрем по-подробно.

Каквато и да е структурата на традиционното общество — независимо дали то е общност на ловци скотовъдци, земеделци, или е вече в стадия на градската цивилизация, — селището бива винаги осветено поради факта, че представлява *imago mundi* и че светът е божествено творение. Но съществуват множество начини да се приравни жилището с Космоса, защото съществуват различни типове космогонии. За нашите цели е достатъчно да различим два начина за ритуално преобразуване на местоживеенето (както територията, така и къщата) в Космос, да му се придаде стойност на *imago mundi*: а) уподобявайки го на Космоса чрез проектирането на четирите хоризонта от една централна точка, когато става въпрос за селище, или чрез символичното поставяне на *axis mundi*, ако се отнася за семейно жилище; б) повтаряйки чрез ритуала на съграждане първоначалния акт на боговете, благодарение на който се е родил Светът от тялото на морски Дракон или първичен Гигант. Тук няма да се задълбочаваме върху коренната разлика във *Weltanschauung* при двата начина на освещаване на местоживеенето, нито върху историко-културните предпоставки. Само ще отбележим, че първият начин — „космизиране“ на пространството чрез проектиране на хоризонти или поставяне на *axis mundi* — е засвидетелстван още при най-архаичните стадии на културата (стълбът *каува аува* на австралийците, ашилпа), докато вторият, изглежда, е възникнал при древните земеделци. В случая ни интересува фактът, че във всички традиционни култури местоживеенето има свещен облик и оттам, че то отразява Света.

Всъщност жилището на примитивните арктически народи от Северна Америка и Северна Азия притежава централен стълб, който се припокрива с axis mundi, Космическия стълб или Дървото на Света, които, както видяхме, свързват Земята с Небето. С други думи *космическата символика се открива в самата структура на жилището*. Небето се схваща като огромна палатка, поддържана от централен стълб: колът на палатката или централната колона на

къщата се приемат като стълбовете на Света, така се и обозначават. В основата на централния стълб се извършват жертвоприношенията в чест на Върховното небесно същество; това ни дава представа за важността на неговата ритуална функция. Същата символика се е запазила при животновъдите в Централна Азия, но тъй като жилището с коничен покрив и централен стълб тук било заменено с юрта, митично-религиозната функция на стълба е прехвърлена на горния отвор за освобождаване от дима. Също както стълба (= *axis mundi*), оголеното от клони дърво, чийто връх излиза от горния отвор на юртата (и което символизира Космическото дърво), се възприема като стълба към Небето: при своето небесно пътуване шаманите се изкачват по него. Те излизат именно през горния отвор. Все още бихме могли да срещнем Свещения стълб в средата на жилището при скотовъдците хамити и хамитоиди в Африка.

В заключение можем да кажем, че всяко жилище е разположено в близост до *axis mundi*, защото религиозният човек желае да живее в „Центъра на Света“, с други думи, в *реалността*.

Космогония и жертвоприношение при градеж

Подобно схващане е характерно и за една толкова високоразвита култура като индийската, но при нея се проявява и другият начин за приравняване на къщата с Космоса, за който споменахме по-горе. Преди зидарите да поставят първия камък, астрологът указва точката на основите, която се намира над поддържащата света Змия. Майсторът подостря колче и го забива в земята, точно в посочената точка, за да прикове главата на Змията. След това основният камък се поставя над колчето. *Така крайъгълният камък се намира точно в „Центъра на Света“*. Но от друга страна актът на полагане на основите повтаря космогоничния акт: забиването на колчето в главата на Змията и нейното „приковаване“ е повторение на първоначалния акт на Сома или Индра, който според „Ригведа“ „ударил Змията в нейното леговище“ (VI, XVII, 9) и „отсякъл главата ѝ“ с мълнията си (I, LII, 10). Както вече казахме, *Змията символизира Хаоса, аморфното, непро-явеното. Отсичането на главата и е равностойно на акт на създаване*, на преход от виртуалното и аморфното към определеното. Спомняме си, че бог Мардук извайва света от тялото на първичното морско чудовище Тиамат. Тази победа се пресъздавала символично всяка година, защото всяка година Светът се обновявал. Но първоначалният акт на божествената победа се повтарял също и при всеки строеж, защото всеки нов строеж възпроизвеждал Сътворението на Света.

Този втори тип космогония е много по-сложен и тук само ще го споменем. Не можем обаче да го отминем, понеже в крайна сметка точно към тази космогония се отнасят многобройните форми на жертвоприношение при градеж — имитация, често символична на първоначалното жертвоприношение, от което се е родил Светът. И действително, от един определен тип култура насам космогоничният мит обяснява Сътворението с убиването на Гигант (Имир в германската митология, Пуруша в индийската, Пангу в китайската): от органите му се появяват различните космически области. Според друга група митове не само Космосът се заражда вследствие убиването на едно първоначално Същество и от неговата същност, но и ядивните растения, човешките раси или различните обществени класи. Именно този вид космогонични митове предпоставят жертвоприношенията при

градеж. За да е трайно, „построеното“ (къща, храм, техническо съоръжение и т.н.) трябва да бъде одухотворено, да получи едновременно живот и душа. „Прехвърлянето“ на душата е възможно само чрез кърваво жертвоприношение. Историята на религиите, етнологията и фолклорът познават множество форми на жертвоприношения при градеж — кървави или символични, за доброто на строежа. В Югоизточна Европа тези ритуали и вярвания са породили възхитителни народни предания, възпяващи жертването на жената на майстора зидар, за да може строежът да бъде завършен (баладите за моста на Арта в Гърция, за манастира Аргеш в Румъния, за градчето Скутари в Югославия и др.).

Отделихме достатъчно място на религиозното значение на човешкото жилище, за да могат някои изводи да се наложат от само себе си. Както градът или светилището, така и къщата е осветена, отчасти или изцяло, в резултат на символичен акт или космогоничен ритуал. Именно поради тази причина настаняването на дадено място, изграждането на селище или просто на една къща представлява много сериозно решение, тъй като засяга самото съществуване на индивида: в крайна сметка става въпрос да се създаде собствен „свят“ и да се поеме отговорността за неговото поддържане и обновяване. Човек не сменя местоживеенето си на драго сърце, защото не е лесно да се изостави собственият „свят“. Жилището не е предмет, не е „машина за живеене“: *то е Вселената, която човекът си изгражда, подражавайки на божественото Творение, на космогонията*. Всеки строеж и всяко освещаване на ново жилище са в известен смисъл равносилни на ново начало, на нов живот. А всяко начало повтаря първичното начало, когато Вселената за пръв път се е родила. Дори в съвременните силно десакрализирани общества забавите и веселията, съпътстващи настаняването в ново жилище, все още пазят спомена за шумните празненства, които навремето отбелязвали *incipit vita nova*[18].

Тъй като местоживеенето представлява *imago mundi*, то символично се намира в „Центъра на Света“. Многобройността, всъщност безкрайността от Центрове на Света не създава никакви трудности за религиозната мисъл. Освен това става въпрос не за геометрично пространство, а за екзистенциално и сакрално пространство, което притежава съвсем друга структура, способно е на безкрайно много прекъсвания и следователно общувания с трансцендентното. Разгледахме космологичното значение и ритуалната роля на горния отвор в различните типове жилища. В някои култури тези космологични значения и ритуални функции се

поемат от комина (отвор за пушек) и от покривната част, която се намира над „свещения ъгъл“ и която свалят и дори чупят в случай на продължителна агония. Във връзка с единството Космос—Къща—Човешко тяло ще имаме повод по-нататък да разкрием дълбокото значение на това „прекъсване на покрива“. Засега ще припомним, че най-старите светилища са били без покрив или са имали отвор в покрива: това е било „окото на свода“, символизиращо прекъсването, общуването с транс-цендентното.

Така че свещената архитектура просто приема и доразвива космологичната символика, която присъства в структурата на примитивните жилища. На свой ред човешкото жилище е било хронологически предшествано от временното „свещено място“, от временно осветеното и космизирано пространство (виж австралийците ашилпа). С други думи, всички символи и ритуали, отнасящи се до храмовете, градовете, къщите, произлизат в крайна сметка от първоначалния опит за свещеното пространство.

Храм, базилика, катедрала

В големите източни цивилизации — от Месопотамия и Египет до Китай и Индия — Храмът е получил ново и важно преосмисляне: той е не само *imago mundi*, но и земно възпроизвеждане на трансцендентен модел. Юдаизмът е възприел това палеоориенталско виждане за Храма като копие на небесен архетип. Тази идея е може би една от последните интерпретации, които религиозният човек е направил върху първоначалния опит за сакралното пространство, противопоставено на профанното. Нека се спрем накратко на перспективите, разкрити от това ново религиозно схващане.

Да припомним същността на проблема: Храмът представлява *imago mundi*, защото Светът, бидейки творение на боговете, е свещен. Но космологичната структура на Храма води до нова религиозна преоценка: истинско сакрално място, дом на боговете, Храмът постоянно освещава Света, защото едновременно го пресъздава и съдържа в себе си. В крайна сметка именно благодарение на Храма Светът е осветен в своята цялост. Каквато и да е степента на нечистота, Светът бива постоянно пречистван чрез светостта на светилищата.

От онтологичната разлика, която все повече се налага между *Космоса и неговия осветен образ*, Храма, се поражда една друга идея: светостта на Храма е защитена от всяка земна поквара, тъй като архитектурният му план е творение на боговете и следователно се намира при тях, на Небето. Трансцендентните модели на храмовете се радват на духовно, ненакърнимо, небесно съществуване. По божия милост човек успява за миг да зърне тези модели и след това се опитва да ги възпроизведе на Земята. Вавилонският цар Гудеа вижда в съня си богиня Нидаба, която му показва плочка, упоменаваща благоприятните звезди, а друг бог му разкрива плана на Храма. Сенахериб изгражда Ниневия според „проект, установен от незапомнени времена в Небесната конфигурация“. Това не означава само, че „небесната геометрия“ е направила възможни първите строежи, а най-вече, че архитектоничните модели, намирайки се на Небето, участват в ураническата[19] сакралност.

За израелския народ моделите на дарохранителницата, на свещените съдове и на Храма са били създадени от Яхве за вечни времена и Яхве ги е разкрил пред своите избраници, за да бъдат възпроизведени на Земята. Към Мойсей се обръща със следните думи:

„И ще Ми направят те светилище, и Аз ще живея помежду им. Всичко (направете), както Аз ти показвам: и образеца на скинията, и образеца на всичките й съдове — така да направите“ (Изход, 25: 8–9). „Гледай да ги направиш по образеца, що ти бе показан на планината“ (Изход, 25: 40). Когато Давид дава на сина си Соломон плана на Храма, на дарохранителницата и на всички съдове, той го уверява, че „Всичко това е писано от Господа… както Той ме е вразумил по всичките работи на постройката“ (Първа книга Паралипоменон, 28: 19). Следователно той е видял небесния модел, създаден от Яхве в началото на времената. Това заявява и Соломон: „Ти каза да съградя храм на Твоята света планина и олтар в града на Твоето обиталище, по подобие на светата скиния, която изпървом Ти бе приготвил“ (Премъдрост Соломонова, 9: 8).

Небесният Йерусалим е бил създаден от Господ заедно с Рая, следователно *in aeternum*[20]. Градът Йерусалим бил само приблизително повторение на трансцендентния модел: той можел да бъде осквернен от човека, но моделът му бил ненакърним, бидейки извън Времето. „Съграденото сред вас сега не е това, което биде разкрито чрез Мен, това, което бе готово още когато реших да създам Рая и което разкрих на Адам преди греха му.“ (Откровение на пророк Варуха, II, IV: 3–7).

Християнската базилика, а по-късно и катедралата възприемат и продължават цялата тази символика. От една страна, още от християнската античност църквата е замислена като повторение на небесния Йерусалим; от друга, тя възпроизвежда Рая или небесния свят. Но космологичната структура на свещената постройка продължава да съществува в християнското съзнание: вижда се ясно във византийската църква например. Четирите вътрешни части на църквата символизират четирите основни посоки. Вътрешността на църквата е Вселената. Олтарът е Раят, който се намира на Изток. Императорският портал на самото светилище се е наричал „Райска порта“. През Пасхалната седмица тази врата остава отворена по време на цялата служба; смисълът на този обичай се обяснява ясно в Пасхалния канон: Христос се е възнесъл от гроба и ни е разтворил Райските двери. Западът, обратно, е областта на скръбта и мрака на смъртта, на вечната обител на мъртвите, които очакват възкръсването на телата и Страшния съд. Средата на сградата е Земята. Според разбирането на *Kosmas Indikopleustès*[21] Земята е четириъгълна и ограничена от четири стени, увенчани със свод. Четирите вътрешни части на църквата символизират четирите основни посоки. Като образ на Космоса византийската църква едновременно олицетворява и

освещава Света.

Няколко извода

От хилядите примери, с които разполага изследователят на религиите, ние цитирахме съвсем малко, но въпреки това достатъчно, за да разкрием многообразието на религиозния опит за пространството. Подбрахме аргументи от различни култури и епохи, за да представим поне най-важните митологични проявления и ритуални сценарии, произтичащи от опита за сакралното пространство. В течение на историческия процес религиозният човек е давал различна преценка за този религиозен опит. Достатъчно е да сравним схващането за свещеното пространство и следователно за Космоса на австралийците ашилпа със схващанията на куакиутъл на алтайците или на народите от Двуречието, за да си дадем сметка за съществуващите различия. Излишно е да повтаряме баналната истина, че тъй като религиозният живот на човечеството протича в Историята, неговите проявления са неминуемо обусловени от многобройните исторически моменти и културни стилове. Но за нас не е важно безкрайното разнообразие от религиозни опити за пространството, а, напротив, обединяващите ги елементи. Защото противопоставим ли поведението на не-религиозния човек по отношение на пространството, в което живее, на поведението на религиозния индивид спрямо сакралното пространство, веднага ще доловим структурната разлика, която ги разделя.

Ако трябваше да обобщим предходните разсъждения, бихме казали, че опитът за свещеното пространство прави възможно „основаването на Света“: там, където сакралното се проявява в пространството, *реалността се разкрива*, Светът започва да съществува. Но нахлуването на сакралното не проектира само една неподвижна точка в средата на флуидната аморфност на профанното пространство, един „Център“ в „Хаоса“; то също така предизвиква прекъсване на нивото, прави възможно общуването между космическите нива (Земята и Небето) и позволява онтологичния преход от един начин на съществуване към друг. Именно такова прекъсване в хетерогенността на профанното пространство създава „Центъра“, през който може да се общува с „трансцендентното“; което от своя страна създава „Света“, след като Центърът е направил възможно *orientatio*[22]. Вследствие на това проявата на сакралното в пространството има космологично значение: всяка пространствена йерофания или всяко осветяване на дадено пространство е

равносилно на „космогония“. Бихме могли да направим и първия извод: *Светът може да се възприема като свят, като Космос, в рамките на своето проявление като свещен свят.*

Всеки свят е дело на боговете, защото е бил създаден или направо от божествените сили, или е бил осветен, следователно „космизиран“ от хората, повторили ритуално първоначалния акт на Сътворението. С други думи, религиозният човек може да живее само в сакрален свят, тъй като само такъв свят участва в битието, *съществува реално*. Тази религиозна необходимост изразява една неутолима онтологична жажда. Религиозният човек е зажаднял за битието. Страхът от „Хаоса“, който обгражда неговия обитаем свят, съответства на страха му от нищото. Непознатото пространство, което се простира отвъд неговия „свят“ — не-космизирано, защото е неосветено, обикновена аморфна повърхност, върху която все още не е проектирана никаква ориентация, от която никаква структура все още не се е откроила, — това профанно пространство представлява за религиозния човек абсолютното небитие. Ако по злощастно стечение на обстоятелствата се заблуди в него, той се чувства изпразнен от своята „онтична“ същност, все едно, че се разтваря в Хаоса и в крайна сметка загива.

Тази онтологична жажда се проявява по най-различни начини. Най-яркият от тях в специалния случай на свещеното пространство е желанието на религиозния човек да се разположи в сърцето на реалното, в Центъра на Света: там, откъдето Космосът е започнал да съществува и да се простира към четирите хоризонта, там, където е осигурена възможността за общуване с боговете; с една дума, там, където *човекът е най-близо до божественото*. Видяхме, че символиката на Центъра на Света не „обхваща“ само страните, градовете, храмовете и дворците, но също така и най-скромното човешко жилище — палатка на ловец номад, юрта на пастири, къща на уседнали земеделци. Накратко, всеки религиозен човек се разполага едновременно в Центъра на Света и в самия извор на абсолютната реалност, съвсем близо до „отвора“, който му осигурява общуването с боговете.

Но понеже да се настани някъде, да живее в дадено пространство, означава да повтори космогонията и следователно да възпроизведе творението на боговете, за религиозния човек всяко екзистенциално решение да се „разположи“ в пространството представлява „религиозно“ решение. Като приема отговорността да „създаде“ Света, който е избрал да обитава, той не само „космизира“ Хаоса, но освен това освещава своята малка Вселена, като я прави подобна на света на

боговете. Дълбокият копнеж на религиозния човек е да живее в „божествен свят“, да има дом, подобен на „дома на боговете“, такъв, какъвто по-късно е бил изобразяван в храмовете и светилищата. Най-общо казано, тази религиозна носталгия изразява *желанието да се живее в чист и свят Космос, такъв, какъвто е бил в началото, когато се е появил в ръцете на Създателя.*

Опитът за сакралното Време ще позволи на религиозния човек периодично да открива Космоса такъв, какъвто е бил *in principio*[23], в митичния момент на Сътворението.

ВТОРА ГЛАВА САКРАЛНОТО ВРЕМЕ И МИТОВЕТЕ

Профанно времетраене и свещено Време

Както пространството, така и Времето за религиозния човек не е нито еднородно, нито непрекъснато. Съществуват интервали свещено Време, времето на празници (в множеството си периодични); от друга страна, съществува профанното Време, обикновеното времетраене, в което се вписват дейности, лишени от религиозно значение. Между тези два вида Време, разбира се, съществува прекъсване; но религиозният човек чрез различните ритуали може да „преминава“ безопасно от обикновеното времетраене в свещеното Време.

Най-напред ни прави впечатление една качествена разлика между двете Времена: *по своята природа сакралното Време е обратимо, в смисъл, че то е първоначално митично Време, възпроизведено като сегашно*. Всеки религиозен празник, всяко литургично Време представлява ново актуализиране на някое свещено събитие, което се е случило в митичното минало, „в началото“. Религиозното участие в даден празник предполага излизане от „обикновеното“ времетраене с цел повтаряне на митичното Време, актуализирано от самия празник. Вследствие на това сакралното Време е безкрайно възстановимо, безкрайно повторимо. От определена гледна точка за него може да се каже, че то не „тече“, че не представлява необратима „продължителност“. То е едно истинско онтологично, „парменидно“[24] Време: винаги равно на самото себе си, нито се променя, нито се изчерпва. При всеки периодичен празник откриваме свещеното Време, същото, което е било по време на празника от миналата година или отпреди един век: това е Времето, създадено и осветено от боговете, техните *gesta*[25], отново актуализирани чрез празника. С други думи, в празника откриваме *първата проява на сакралното Време*, такава, каквато се е осъществила *ab origine*[26], *in illo tempore*[27]. Защото това свещено Време, в което протича празникът, не е съществувало преди божествените gesta, честваните от него. Създавайки различните реалности, които днес съставляват Света, *боговете са създали също и сакралното Време*, защото Времето на Сътворението е било задължително осветено от присъствието и дейността на боговете.

По този начин религиозният човек живее в два вида Време, по-важното от които, свещеното Време, се проявява под парадоксалния облик на циклично, обратимо и възстановимо Време — нещо като вечно мистично настояще, което хората периодично повтарят чрез ритуалите. Поведението спрямо Времето е достатъчно, за да различим

религиозния от не-религиозния човек: първият отказва да живее в това, което със съвременни термини наричаме „историческо настояще“; той се стреми да се впише в едно сакрално Време, което в някои отношения може да бъде приравнено с „Вечността“.

По-трудно би било да уточним само с няколко думи какво представлява времето за не-религиозния индивид от съвременното общество. Нямаме намерение да обсъждаме модерните философии за Времето, нито концепциите, които днешната наука използва за своите собствени изследвания. Нашата цел не е да сравняваме системи или философии, а екзистенциални поведения и отношения. Все пак можем да кажем, че и не-религиозният човек познава известна прекъснатост и разнородност на Времето. Освен по-скоро монотонното време на работата, и за него съществува време за веселия и представления, „празничното време“. Той също живее според различни темпорални ритми и познава моменти с променяща се интензивност: като слуша любимата си музика или, влюбен, чака или среща обичното създание, естествено бива подвластен на различен темпорален ритъм от този, когато работи или скучае.

Но що се отнася до религиозния човек, съществува една основна разлика: той познава „сакрални“ интервали, които не участват в предхождащото и следващото времетраене, които имат съвсем друга структура и „произход“, защото са първично Време, осветено от боговете и способно да се превърне в настояще чрез празника. За не-религиозния човек това отвъдчовешко качество на литургичното време е недостижимо. За него Времето не може да има нито прекъснатост, нито „тайнство“: то представлява най-дълбокото екзистенциално измерение на човека, свързано е със собственото му съществуване, така че притежава начало и край — смъртта, унищожаването на съществуването. Колкото и да е многообразно съществуването, колкото и да са многообразни темпоралните ритми, които усеща, колкото и да е различна тяхната интензивност, не-религиозният индивид знае, че винаги става въпрос за човешки опит, в който не би могло да се впише никакво божествено присъствие.

За религиозния човек, обратно, профанното времетраене може да бъде периодично „спирано“ и чрез ритуали в него да се вмъкне сакрално, неисторическо Време (в смисъл, че то не принадлежи на историческото настояще). Точно както църквата представлява прекъсване на нивото в профанното пространство на един модерен град, така и религиозната служба, която се извършва в нея, отбелязва прекъсване в профанното времетраене: това вече не е настоящото

историческо Време, което се живее например в съседните улици и къщи, а Времето, в което е протекло историческото съществуване на Иисус Христос, осветеното от неговата проповед, страдание, смърт и възкръсване Време. Все пак ще уточним, че този пример не разкрива цялата разлика между профанното и сакралното Време; в сравнение с другите религии християнството наистина е обновило опита и схващането за литургичното Време, утвърждавайки историчността на Христос. За вярващия литургията протича в *историческо време, осветено от въплъщението на Сина Божи*. Свещеното Време, периодично възстановявано в дохристиянските религии (особено в архаичните), е *митично Време*, несъотносимо с историческото минало първоначално Време, *изначално Време*, в смисъл, че е бликнало „изведнъж“, че не е било предхождано от друго, защото никакво Време не е можело да съществува *преди появата на реалността, разказана от мита.*

Именно това архаично схващане за митичното Време ни интересува преди всичко. По-нататък ще се спрем на разликите между него и юдаизма и християнството.

Templum-tempus[28]

Нека да започнем с няколко факта, които имат предимството, че отведнъж ни разкриват поведението на религиозния човек спрямо Времето. Една предварителна бележка, която е твърде важна: в много езици на туземното население на Северна Америка думата „Свят“(= Космос) се използва също в смисъл на „Година“. Йокутите казват: „светът мина“, за да изразят, че „една година е изтекла“. При юките „Годината“ се обозначава с думите „Земя“ или „Свят“. И те казват, както йокутите: „Земята мина“, когато е минала една година. Речникът разкрива религиозната взаимност между Света и космическото Време. Космосът се възприема като жива единица, която се ражда, развива и умира в последния ден от Годината, за да се прероди отново през Новата година. Ще видим, че това *пре-раждане* е *раждане*, че Космосът се преражда всяка Година, защото всяка Нова година Времето започва *ab initio*[29].

Космично-времевата взаимност е от религиозен порядък: Космосът е единен с космическото Време („Годината“), понеже и двете са сакрални реалности, божествени творения. При някои северноамерикански народи тази космично-временна взаимност се разкрива от самата структура на свещените сгради. Тъй като Храмът представлява изображение на Света, той съдържа също и темпорална символика. Това се вижда например при алгонкините и сиу. Тяхната свещена колиба, която, както вече отбелязахме, представлява Вселената, символизира в същото време и Годината. Защото Годината се възприема като преминаване през четирите основни посоки, означени с четирите прозореца и четирите врати на свещената колиба. Дакота казват: „Годината е кръг около Света“, тоест около свещената им колиба, която е *imago mundi*.

В индийската традиция можем да открием още по-ясен пример. Споменахме, че издигането на олтар е равносилно на повторение на космогонията. А текстовете добавят, че „олтарът на огъня е Годината“, и в този смисъл обясняват неговата темпорална символика: 360-те завършващи тухли отговарят на 360-те нощи на годината, а 360-те тухли *зажусмати* — на 360-те дни (Шатапатха Брахмана, X, 5; IV, 10 и т.н.). С други думи, при всяко изграждане на олтар на огъня не само че отново се създава Светът, но и се „гради Годината“; *хората възраждат Времето, като го създават отново*. От друга страна,

Годината се възприема като *Праджапати*, космическия бог; следователно с всеки нов олтар се събужда за нов живот *Праджапати*, тоест подсилва се светостта на Света. Не става въпрос за профанното Време, за обикновеното времетраене, а за освещаване на космическото Време. С издигането на олтара на огъня се цели освещаването на Света, следователно вписване в сакралното Време.

Аналогична темпорална символика забелязваме включена в космогоничната символика на Йерусалимския храм. Според Флавий Йосиф („Юдаистки паметници“, III, VII, 7) дванайсетте хляба на масата означавали дванадесетте месеца на годината, а свещникът със седемдесет разклонения обозначавал всеки десет градуса от зодиака (тоест зодиакалното разделение на седемте планети в десетици). Храмът е бил *imago mundi*: намирайки се в „Центъра на Света“, в Йерусалим, той освещавал не само целия Космос, но и космическия „живот“, тоест Времето.

Заслугата на Херман Юзенер е, че първи е обяснил етимологичното родство между *templum* и *tempus*, тълкувайки двата термина с понятието за пресичане (*Schneidung*, *Kreuzung*). По-късни изследвания доразвиха това откритие: „*Templum* обозначава пространствената страна, tempus — темпоралната страна на движението на хоризонта в пространството и във времето“.

Дълбокото значение на всички тези факти е следното: за религиозния човек от архаичните култури *Светът се възобновява всяка година; с други думи, всяка нова година той си възвръща първоначалната „святост“*, която е притежавал, излизайки от ръцете на Създателя. Тази символика ясно се долавя в архитектоничната структура на светилищата. Тъй като Храмът е едновременно съвършеното свято място и изображение на Света, той освещава целия Космос и също така космическия живот. А космическия живот са си го представяли като кръгообразна траектория и са го осъществявали с Годината. Годината е била затворен кръг: имала е начало и край, но освен това притежавала особеността, да се „възражда“ под формата на Нова година. С всяка Нова година едно „ново“, „чисто“ и „свято“ Време — защото още не било употребено — започвало да съществува.

Но Времето се раждало отново, започвало отново, понеже при всяка Нова година Светът бил създаван отново. В предходната глава установихме голямото значение на космогоничния мит като примерен модел за всякакъв вид създаване и построяване. Ще добавим, че космогонията обхваща също и създаването на Времето. Нещо повече: тъй като космогонията е архетип на всяко „сътворение“, космическото

Време, което е изтласкала, е модел за всички други времена, тоест за специфичните Времена на различните категории съществуващи. Нека да обясним: за религиозния човек от архаичните култури всяко създаване, всяко съществуване започва във Времето: *преди нещо да съществува, неговото време не може да съществува.* Преди Космосът да се появи, е нямало космическо време. Преди някой растителен вид да е бил създаден, времето, което сега го кара да расте, да завързва плод и да загива, не е съществувало. Поради тази причина се счита, че всяко създаване се е случило *в началото на Времето, in principio*. Времето избликва заедно с първата поява на нова категория съществуващи. Ето защо митът играе толкова важна роля: както ще установим по-нататък, той разкрива как се е появила дадена реалност.

Годишно повтаряне на космогонията

Космогоничният мит разказва как се е появил Космосът. Във Вавилон, по време на церемонията акиту, която се провеждала в последните дни на годината и в първите дни на Новата година, тържествено рецитирали „Поема на Сътворението“, *Енума елиш*. Чрез ритуалната рецитация пресъздавали отново битката между Мардук и морското чудовище Тиамат, която се е състояла *ab origine* и която, посредством крайната победа на бога, сложила край на Хаоса. Мардук създал Космоса от разкъсаното тяло на Тиамат, а човека — от кръвта на демона Кингу, главен съюзник на Тиамат. Както ритуалите, така и произнасяните по време на церемонията фрази ни доказват, че честването на Сътворението е представлявало наистина *пресъздаване* на космогоничния акт.

В действителност битката между Тиамат и Мардук е била разигравана от две групи фигуранти — обред, който откриваме при хетите, отново в рамките на драматичния сценарий за Новата година, при египтяните и в Рас Шамра. Борбата между двете групи фигуранти повтаряла *прехода от Хаос към Космос*, пресъздавала космогонията. Митичното събитие отново ставало *настоящо събитие*. „Нека да продължава да побеждава Тиамат и да съкращава дните му!“ — възкликвал свещенослужителят. Битката, победата и Сътворението се случвали *в същия този момент, hic et nunc*[30].

Понеже Новата година е пресъздаване на космогонията, тя съдържа в себе си *възобновяване на Времето от неговото начало*, тоест възстановяване на първоначалното, на „чистото“ Време, което е съществувало в момента на Сътворението. Поради тази причина в чест на Новата година се извършвали „пречиствания“, прогонване на греховете и демоните или просто принасяне на изкупителна жертва. Защото не става въпрос само за действителното прекратяване на определен интервал от време и за началото на друг интервал (както например си го представя съвременният човек), а също така и за унищожаване на изминалата година и на изтеклото време. Такъв е всъщност и смисълът на ритуалните пречиствания: *изгаряне*, отменяне на греховете и грешките на индивида и на цялата общност, а не обикновено „пречистване“.

На празника *Науроз* — персийската Нова година — се чества денят, в който се е състояло Сътворението на Света и на човека. Арабският историк Албируни казва, че в деня на *Науроз* се

извършвало „възобновяване на Сътворението“. Царят обявявал: „Ето един нов ден от един нов месец от една нова година: трябва да възобновим онова, което времето е изхабило.“ Времето е изхабило човека, обществото, Космоса и това разрушително Време е профанното Време, самото времетраене: то е трябвало да бъде унищожено, за да се впише отново митичният момент, когато светът е започнал да съществува, потопен в „чисто“, „силно“ и сакрално време. Унищожаването на изтеклото профанно Време се извършвало чрез ритуали, които означавали своего рода „край на света“. Гасенето на огньовете, връщането на душите на умрелите, обществените безредици от типа на сатурналиите[31], сексуалната разпуснатост, оргиите и т.н. символизирали изпадането на Космоса в Хаоса. През последния ден от годината Вселената се разтваряла в първоначалните Води. Морското чудовище Тиамат, символ на мрака, на аморфното, на непроявеното, възкръсвало и се превръщало в заплаха. Светът, който бил съществувал по време на цялата година, *действително* изчезвал. Тъй като Тиамат отново бил тук, Космосът бил премахнат и Мардук бил принуден да го създаде още веднъж, след като отново победял Тиамат.

Значението на периодичното пропадане на света в хаотична форма било следното: всички „грехове“ от годината, всичко омърсено и изхабено от Времето било унищожавано във физическия смисъл на думата. Със своето символично участие в унищожаването и новото създаване на Света човекът също бил създаван отново; той се прераждал, защото започвал ново съществуване. С всяка Нова година човекът се усещал по-свободен и по-чист, понеже се освобождавал от бремето на грешките и греховете. Той възвръщал героическото време на Сътворението, едно сакрално и „силно“ Време; сакрално, защото е било преобразено от присъствието на боговете; „силно“, защото това е било истинското и изключително Време за най-гигантското сътворение, което някога се е извършвало: това на Вселената. Символично човекът се превръщал в съвременник на космогонията, присъствал на създаването на Света. В античния Близък изток той участвал дори активно в това създаване (двете антагонистични групи, изобразяващи Бога и морското Чудовище).

Лесно можем да разберем защо споменът за това славно Време така е бил завладял религиозния човек, защо той се е стараел периодически да влезе в него: *in illo tempore* боговете били показали апогея на своята мощ. Космогонията е най-висшето божествено проявление, доказателство за сила, свръхизобилие и съзидателност. Религиозният човек е зажаднял за реалното. Той се старае по всякакъв

начин да бъде до извора на първоначалната реалност, когато светът е бил *in statu nascendi*[32].

Възстановяване чрез връщане в първоначалното Време

Всичко това заслужава да бъде доразвито, но засега ще се спрем на два елемента: 1. чрез годишното повтаряне на космогонията Времето било възстановявано, отново започвало като сакрално Време, защото съвпадало с *illud tempus*[33], когато Светът се появил за първи път; 2. участвайки ритуално в „края на Света“ и неговото „повторно създаване“, човекът ставал съвременник на *illud tempus*; следователно се раждал отново, отново започвал своето съществуване с непокътнат запас от жизнени сили, какъвто е бил в момента на неговото раждане.

Тези факти са важни: те ни разкриват тайната на поведението на религиозния човек по отношение на Времето. Понеже свещеното и силно Време е *Времето на възникване*, необикновеният момент, в който е била създадена реалност или за първи път се е проявила, човекът периодично се стреми да навлезе в това първоначално Време. Ритуалното възстановяване на *illud tempus* на първо проявление на една реалност е в основата на всички свещени календари: празникът не е „честване“ на дадено митично събитие (следователно и религиозно), а неговото възстановяване.

Истинското Време на възникване е Времето на космогонията, моментът, в който се е появила най-обширната реалност — Светът. Както видяхме в предходната глава, именно поради тази причина космогонията служи за примерен модел на всяко „сътворение“, на всеки вид „правене“. Поради същата причина *космогоничното Време* е образец на всички *сакрални Времена*: защото, ако свещеното Време е времето, когато боговете са се проявили и са създавали, очевидно е, че най-пълното божествено проявление и най-гигантското създаване е Сътворението на Света.

Така че религиозният човек възстановява космогонията не само всеки път, когато „създава“ нещо (своя „собствен свят“ — обитаваната територия — или някой град, къща и т.н.), но и когато иска да осигури щастливо царуване на нов Владетел, да спаси лоша реколта или успешно да проведе война, морска експедиция и т.н. Ритуалното рецитиране на космогоничния мит обаче играе важна роля най-вече при лекуване, когато се цели *възстановяване* на човешкото същество. Във Фиджи церемонията при възкачване на нов властелин се нарича „Сътворение на Света“, същата церемония се повтаря и при спасяване

на лоши реколти. Може би в Полинезия се среща най-широкото ритуално приложение на космогоничния мит. Думите, произнесени от Йо *in illo tempore* за да създаде Света, са се превърнали в ритуални формули. Хората ги употребяват при най-различни случаи: за да зачене безплодна жена, за изцеление (както на телесни, така и на душевни болести), при подготовка за война, но също и в часа на смърт или за стимулиране на поетичното вдъхновение.

По този начин космогоничният мит служи на полинезийците като архетипен модел на всяко „създаване“, в какъвто и план да се извършва то: биологически, психологически или духовен. Но понеже ритуалното рецитиране на космогоничния мит съдържа в себе си възстановяването на това първоначално събитие, следва, че този, за когото бива разказван, магически е проектиран в „началото на Света“, става съвременник на космогонията. За него това е връщане в първоначалното Време, като лечебната цел е да започне ново съществуване, да се роди (символично) отново. Скритият подсмисъл на тези целебни ритуали, изглежда, е следният: Животът не може да бъде поправен, а само създаден отново чрез символичното повтаряне на космогонията, защото космогонията е образец за всяко създаване. Още по-добре може да се разбере възстановителната функция на връщането в първоначалното Време, ако разгледаме отблизо архаичната терапевтика, като например тази на наки, тибетско-бирманска народност, живееща в Югозападен Китай (провинция Юнан). Всъщност ритуалът за лекуване се състои в тържествено рецитиране на мита за Сътворението на Света, следван от митовете за произхода на болестите (предизвикани от гнева на Змиите) и появата на първия шаман лечител, който носи на хората необходимите церове. При почти всички ритуали се споменава *началото*, митичното Време, когато Светът още не е съществувал: „В началото, във времето, когато небесата, слънцето, Луната, звездите, планетите и земята още не се бяха появили, когато нямаше още нищо и т.н.“ Следва космогонията и появата на Змиите: „Във времето, когато се появи небето, когато слънцето, луната, звездите и планетите, и земята се разпростряха; когато се появиха планините, долините, дърветата и скалите, в този момент се появиха нагите и драконите и т.н.“ После се разказва за раждането на първия лечител и за появата на лекарствата. И се добавя: „Трябва да се разкаже за произхода на цяра, иначе не може да се говори за него.“

Във връзка с тези магически ритуали с медицинска цел трябва да подчертаем, че митът за произхода на лекарствата винаги се явява

вмъкнат в космогоничния мит. При примитивните и традиционни лечения церът става ефикасен само когато пред болния ритуално се припомни неговият произход. Голям брой врачувания в Близкия изток и Европа съдържат история на болестта или на демона, който я е предизвикал, споменава се митичният момент, когато някое божество или светец е успял да обуздае злото. Лечебната сила на врачуването се състои в това, че произнесено ритуално, то възстановява митичното Време от „началото“, произхода на Света, както и произхода на болестта и на нейното лечение.

„Празничното“ Време и структура на празниците

Началното Време на дадена реалност, тоест обоснованото от своята първа поява Време притежава образцови стойност и функция; поради тази причина човекът периодично се стреми да го възстанови с помощта на съответни ритуали. Но „първото проявление“ на дадена реалност е равностойно на нейното *създаване* от божествените или полубожествени Същества: връщането към *Началното Време* следователно предполага ритуално повтаряне на творческия акт на боговете. Периодическото възстановяване на творческите актове, извършени от божествените създания *in illo tempore*, представлява сакралният календар, съвкупността от празници. Празникът протича винаги в изначалното Време. Именно вмъкването на началното и свещено Време отличава човешкото поведение по време на празника от това *преди* или *след* празника. В много случаи по време на празника хората се отдават на същите дейности, както през непочивните дни, но религиозният човек вярва, че през този период живее в *друго* Време, че е успял да се върне към митичното *illud tempus*.

По време на годишните тотемни церемонии като интишума австралийците арунта предприемат пътуването, извършено от митичния Прародител на клана в епохата *алчеринга* („Времето на съня“). Те спират на всички места, където е спирал и Прародителят, и повтарят същите жестове, които той е извършил *in illo tempore*. По време на цялата церемония постят, не носят оръжие и се пазят от всякакъв контакт с жените си или с членове на друг клан. Те са изцяло потопени във „Времето на съня“.

Празниците, чествани всяка година на полинезийския остров Тикопия, възпроизвеждат „делата на боговете“, действията, чрез които в митичните Времена божествените Създания са оформили Света такъв, какъвто е днес. „Празничното“ Време, в което хората живеят по време на церемониите, се характеризира с някои забрани (*табу*): никакъв шум, игри и танци. Преходът от профанното към сакралното Време се отбелязва с ритуално разрязване на парче дърво на две. Множеството церемонии, които съставляват периодичните празници, отново ще го подчертаем, само преповтарят жестовете на боговете и не се различават, *привидно*, от нормалните дейности: става въпрос за ритуално поправяне на лодки, за ритуали, свързани с отглеждането на

ядивни растения (ямс, таро и т.н.), за възстановяване на светилища. Но всъщност всички тези обредни дейности се различават от същата работа, извършена в обикновено време, по това, че обхващат само *няколко обекта*, които в известен смисъл представляват архетипи на своя съответен вид, а също така поради факта, че церемониите протичат в пропита със святост атмосфера. В действителност местното население има съзнанието, че възпроизвежда в най-малки подробности действията на боговете, каквито те са ги извършили *in illo tempore*.

Така периодично религиозният човек става съвременник на боговете, доколкото той възстановява първоначалното Време, в което са били извършени божествените дела. На ниво „примитивни“ цивилизации всичко, което човекът прави, има своя отвъдчовешки модел; дори извън „празничното“ Време неговите жестове са подражание на образците, определени от боговете и митичните Прародители. Но това подражание рискува да става все по-малко и по-малко точно; образецът рискува да бъде изопачен или дори забравен. Периодичното възстановяване на божествените жестове, религиозните празници са за това, да предадат отново на хората сакралността на образците. Ритуалното поправяне на лодките и ритуалното отглеждане на ям не приличат на същите дейности, извършвани извън свещените интервали. Те са по-точни, по-близки до божествените образци, а, от друга страна, са *ритуални*: замисълът им е религиозен. Обредното поправяне на лодката не се предприема, защото тя има нужда от поправка, а защото в митичната епоха боговете са показали на хората как да поправят лодки. Тук не става дума за емпирично действие, а за религиозен акт, за *imitatio dei*[34]. Предметът на поправка не е вече един от многото, които съставляват вида „лодки“, а митичен архетип: самата лодка, с която са боравили боговете „*in illo tempore*“. Вследствие на това Времето, в което се извършва ритуалната поправка на лодките, се влива в първоначалното Време: това е самото Време, в което са творели боговете.

Разбира се, не всички типове периодични празници могат да се сведат до примера, който току-що разгледахме. Но нас не ни интересува морфологията на празника, а структурата на сакралното Време, актуализирано в празниците. За него може да се каже, че винаги е същото, че е „поредица от вечности“. Колкото и да е сложен един религиозен празник, неизменно става въпрос за свещено събитие, което се е състояло *ab origine* и което ритуално е станало настоящо. Участниците се превръщат в съвременници на митичното събитие. С други думи, те „излизат“ от своето историческо време — тоест от

Времето, съставено от сбора на профанните, личните и междуличностните събития — и се присъединяват към първоначалното Време, което винаги е същото, което принадлежи на Вечността. Религиозният човек периодично се влива в митичното и сакрално Време, преоткрива *първоначалното Време*, което „не тече“, защото не участва в земното времетраене, и което се състои от безкрайно възобновяващо се *вечно настояще*.

Религиозният човек изпитва потребност периодически да се потапя в свещеното и неразрушимо Време. За него сакралното Време прави възможно другото, обикновеното време, земното времетраене, в което протича всяко човешко съществуване. *Вечното настояще* на митичното събитие прави възможно профанното *времетраене* на историческите събития. Да вземем един пример: божествената йерогамия[35], която се е състояла *in illo tempore*, е направила възможна човешката сексуална връзка. Връзката между бога и богинята се извършва в един безвременен момент, във вечно настояще; сексуалните връзки между хората, когато не са ритуални, протичат във времетраенето, в профанното време. Свещеното, митичното Време създава и екзистенциалното, историческото Време, защото е негов образец. В крайна сметка всичко съществува благодарение на божествените и полубожествените същества. „Произходът“ на реалностите и на самия Живот е религиозен. Ямсът може да се отглежда и консумира по „обикновен начин“ само защото периодично се отглежда и консумира ритуално. А тези ритуали могат да се извършват, защото боговете са ги разкрили *in illo tempore*, създавайки човека и яма и показвайки на човека как трябва да се отглежда и консумира това ядивно растение.

В празника напълно се разкрива сакралното измерение на Живота, изживява се светостта на човешкото съществуване като божествено творение. През останалото време човекът винаги е склонен да забравя основното: че съществуването не е дадено, защото модерните се позовават на „Природата“, а е творение на *Другите*, боговете или полубожествените Същества. И обратно, празниците възстановяват сакралното измерение на съществуването, като отново съобщават как боговете или митичните Праотци са създали човека и са го научили на различните социални поведения и практически дейности.

От известна гледна точка това периодично „излизане“ от историческото Време и особено последствията, които има за цялостното съществуване на религиозния човек, може да изглежда

като отказ от творческа свобода. В крайна сметка става въпрос за вечно завръщане *in illo tempore*, в едно „митично“ минало, което няма нищо историческо. Може да се заключи, че това вечно повтаряне на жестовете, разкрити от боговете *ab origine*, се противопоставя на всякакъв човешки прогрес и парализира всяка творческа спонтанност. Отчасти подобно заключение е вярно. Само отчасти, защото религиозният човек, дори и най-„примитивният“, по принцип не отрича „прогреса“: той го приема, но придавайки му божествени произход и измерение. Всичко, което от съвременната перспектива ни се струва, че е отбелязало „прогрес“ (независимо в коя област: социална, културна, техническа и т.н.) спрямо една преходна ситуация, е било възприемано от различните примитивни общества в продължение на тяхната дълга история като нови божествени разкрития. Засега ще оставим настрана тази част от проблема. Важното е да разберем религиозното значение на това повтаряне на божествените действия. И така, изглежда очевидно, че религиозният човек чувства потребност да възпроизвежда безкрайно едни и същи примерни жестове, *защото се стреми и се опитва да живее близо до своите богове.*

Периодически да бъдеш съвременник на боговете

Спирайки се на космологичната символика на градовете, храмовете и домовете, показахме, че тя е взаимообвързана с идеята за един „Център на Света“. Религиозният опит, съдържащ се в символиката на Центъра, изглежда, е следният: човек желае да се настани в пространство „отворено нагоре, което общува със света на боговете“. Да се живее до „Центъра на Света“ всъщност е равносилно на това да се живее възможно най-близо до боговете.

Същото желание за приближаване до боговете откриваме, анализирайки значението на религиозните празници. Вмъкването на изначалното сакрално Време означава човекът да стане „съвременник на боговете“, следователно да живее в тяхно присъствие, дори ако това присъствие е тайнствено, в смисъл, че не винаги е видимо. Кодираните намерения в опита за свещено Пространство и Време разкриват желанието да се впише отново една първоначална ситуация: тази, при която боговете и митичните Прародители са присъствали, създавали са или са подреждали Света, разкривали са на хората основите на цивилизацията. Тази „първоначална ситуация“ не е от исторически порядък, тя не може да се изчисли хронологически; става въпрос за митична предходност, за Времето на „произхода“, за това, което се е случило „в началото“, *in principio*.

А „в началото“ е станало следното: божествените и полубожествените Същества разгръщали своята дейност на Земята. Така че носталгията по „произхода“ е религиозна носталгия. Човек желае да преоткрие действеното присъствие на боговете, освен това иска да живее в свежия, чист и „силен“ Свят, какъвто е излязъл от ръцете на Създателя. Носталгията по *съвършенството на началото* обяснява до голяма степен периодичното завръщане *in illo tempore*. От християнска гледна точка може да се каже, че става въпрос за „носталгия по Рая“, въпреки че на ниво примитивни култури религиозният и идеологически контекст е съвсем различен от този при юдеохристиянската традиция. Но митичното Време, което човек се стреми периодично да възстанови, е осветено от божественото присъствие и до голяма степен копнежът да се живее в *божествено присъствие* и *съвършен свят* (защото е току-що роден) отговаря на носталгията по една райска ситуация.

Както забелязахме по-горе, желанието на религиозния човек да се връща периодично назад, да впише една митична ситуация, която е била в началото, може да изглежда непоносимо и унизително в очите на модерния човек. Подобна носталгия неизменно води до постоянно повтаряне на ограничен брой действия и поведения. В известна степен може дори да се каже, че религиозният човек, особено от „примитивните“ общества, е всъщност парализиран от мита за вечното завръщане. Модерният психолог би се изкушил да разтълкува подобно поведение като страх пред риска от новото, отказ да се поеме отговорността за едно автентично и историческо съществуване, носталгия по една „райска“ ситуация, защото е ембрионална, недостатъчно отделена от Природата.

Проблемът е твърде сложен, за да се разглежда по този начин. Впрочем той надхвърля нашата цел, защото в себе си съдържа проблема за противопоставянето на модерния и предмодерния човек. Въпреки това ще отбележим, че би било грешно да се вярва, че религиозният човек от примитивните и архаичните общества отказва да поеме отговорността за едно автентично съществуване. Напротив, видяхме и ще се спрем отново на това — той смело поема огромни отговорности: например да сътрудничи в създаването на Космоса, да твори своя собствен свят, да осигури живота на растенията и животните и т.н. Но тук става въпрос за друг вид отговорност, различна от тази, която ни изглежда единствено автентична и стойностна. Става въпрос за *отговорност в космически план*, за разлика от отговорностите в морален, обществен или исторически план, които са единствено познати на модерните цивилизации. От гледна точка на профанното съществуване човекът признава само отговорността към самия себе си и към обществото. За него всъщност Вселената не представлява Космос, жива и единна цялост; а чисто и просто това е сбор от материалните запаси и физическите енергии на планетата и голямата грижа на модерния човек е да не изтощи непохватно икономическите ресурси на Земята. Но „примитивният“ човек екзистенциално винаги се намира в космически контекст. На неговия личен опит не липсва нито автентичност, нито задълбоченост, ала тъй като се изразява на непознат за нас език, той изглежда в очите на модерните неавтентичен или детински.

Но да се върнем към непосредствената тема: нямаме основание да тълкуваме периодичното връщане в първоначалното сакрално Време като отказ от реалния свят и бягство в блененото и въображаемото. Напротив, още тук се проявява *онтологичното обсебване* — основна

характеристика на човека от примитивните и архаични общества. Защото в крайна сметка желанието да се впише отново *първоначалното Време* е желание както за връщане към *присъствието на боговете*, така и за възстановяване на *силния, свеж и чист Свят*, какъвто е бил *in illo tempore*. Това е едновременно жажда за *свещеното* и носталгия по *Битието*. В екзистенциален план този опит се изразява в увереността, че периодично животът може да започва отново с максимални „шансове“. Това всъщност не е само оптимистично виждане за съществуването, но и пълно присъединяване към Битието. С цялото си поведение религиозният човек заявява, че вярва само на Битието, че участието му в Битието е гарантирано от изначалното откровение, чийто пазител е той. Митовете представляват сбор от изначални откровения.

Мит = Модел за пример

Митът разказва сакрална история, тоест първоначално събитие, което се е случило в началото на Времето, *ab initio*. Но да се разкаже една свещена история означава да се разкрие някакво тайнство, защото действащите лица в мита не са човешки същества: те са богове или Герои на културата и поради тази причина техните *gesta* съдържат тайни: човекът не би могъл да ги узнае, ако не са му били разкрити. Следователно митът е история за това, което се е случило *in illo tempore*, разказ за делата на боговете или на божествените същества в началото на Времето. „Да кажеш“ един мит означава да обявиш какво е станало *ab origine*. След като веднъж е „казан“, тоест разкрит, митът се превръща в неоспорима истина: той създава абсолютната истина. „Така е, защото е казано, че е така“, заявяват ескимосите нетсилик, за да защитят основателността на своята сакрална история и религиозни традиции. Митът обявява появата на нова космическа „ситуация“ или на първоначално събитие. Така че това винаги е разказ за „сътворение“: разказва се как нещо е било направено, как е започнало *да бъде*. Ето защо митът е обвързан с онтологията: той говори само за реалности, за това, което *реално* се е случило, което изцяло се е проявило.

Естествено става въпрос за свещени реалности, защото *сакралното* е истински *реалното*. Нищо, което принадлежи на сферата на профанното, не участва в Битието, понеже профанното онтологично не се основава на мита, няма модел за пример. Както ще видим по-нататък, земеделският труд е ритуал, разкрит от боговете или от Героите на културата. Той също така представлява едновременно *реален* и *многозначителен* акт. Нека да го сравним със земеделската работа в десакрализираното общество: тук е сведен до профанен акт, оправдан единствено от икономическата изгода. Земята се обработва, за да бъде експлоатирана, стремежът е най-вече храна и печалба. Изпразнен от религиозната символика, земеделският труд става „непроницаем“ и изтощителен: не разкрива никакво значение, не предоставя никакъв „отвор“ към космическото, към света на духа.

Никога бог или Герой на културата не е разкривал профанен акт. Всичко, което боговете или Прародителите са направили, тоест всичко, което митовете разказват за тяхната съзидателна дейност, принадлежи на сакралното и следователно участва в *Битието*. Обратно, всичко, което хората правят по своя собствена инициатива, без митичен модел,

принадлежи на профанното: това е празна и илюзорна дейност, в крайна сметка — нереална. Колкото човек е по-религиозен, толкова повече разполага с модели за пример за своето поведение и дейност. Или колкото е по-религиозен, толкова повече се вписва в *реалното* и по-малко рискува да се изгуби в неслужещи за пример „субективни“ и всъщност заблуждаващи действия.

Съществува една страна на мита, на която трябва да се обърне особено внимание: митът разкрива абсолютната сакралност, защото описва съзидателната дейност на боговете, разбулва светостта на тяхното творение. С други думи, митът разказва за разнообразните и понякога драматични нахлувания на свещеното в света. Поради тази причина при много примитивни народи митовете не могат да бъдат рецитирани където и когато и да е, а само по време на ритуално по-богатите сезони (есен, зима) или в интервала на религиозните церемонии, с една дума — в *сакрален отрязък от време*. Нахлуването на свещеното в света, разказано от мита, реално *създава* света. Всеки мит показва как дадена реалност е започнала да съществува независимо дали става въпрос за цялата реалност, Космоса, или определена част: остров, растителен вид, човешка институция. Описвайки *как* нещата са започнали да съществуват, митът ги обяснява и индиректно отговаря на един друг въпрос: *защо* те съществуват? „Защо“ винаги върви заедно с „как“. И това е така поради простия факт, че разказвайки *как* нещо се е родило, митът разкрива нахлуването на свещеното в Света — решаваща причина за всяко реално съществуване.

От друга страна, тъй като всяко създаване е божествено дело и следователно бликване на сакралното, то също така представлява и нахлуване на съзидателна енергия в Света. Всяко сътворение изригва от една цялостност. Боговете създават от излишък на мощ, от преливане на енергия. Сътворението се извършва поради свръхизобилие на онтологична субстанция. Затова митът, който описва тази свещена онтофания[36], тази победоносна проява на цялостното съществуване, се превръща в модел за пример за всички човешки дейности: единствено той разкрива *реалното*, свръхобилното, ефикасното. „Трябва да правим това, което боговете правеха в началото“, повелява един индийски текст („Шатапатха Брахмана“ VII, 2; I, 4). „Така правеха боговете, така правят хората“, добавя „Таитирия Брахмана“ (I, 5; IX, 4). Тъй че главната задача на мита е да „определи“ моделите за пример на всички ритуали и на всички значими човешки дейности: хранене, секс, труд, обучение и т.н. Държейки се като

напълно отговорно човешко същество, индивидът имитира примерните жестове на боговете, повтаря техните действия независимо дали става въпрос за обикновена физиологична дейност, като хранене, или за обществена, икономическа, културна, военна активност.

В Нова Гвинея много митове разказват за дълги морски пътешествия, като по този начин предават „модели на съвременните мореплаватели“, но също така и модели за всички останали дейности, независимо дали се отнася за любов, война, риболов, предизвикване на дъжд, или каквото и да било… Разказът дава прецеденти за всеки отделен момент от строежа на кораб, за необходимите сексуални табута и т.н. Капитанът, който тръгва по морето, олицетворява митичния герой Аори. Той носи костюма, който Аори обличал според мита; лицето му е почернено като неговото, а в косите си има масур, подобен на онзи, който Аори е взел от главата на Ивири. Той танцува върху лодката и разтваря ръце, както Аори разгъвал крилата си… Един рибар ми каза, че когато отивал да лови риба (със своя лък), се възприемал като самия Киававия. Не молел за благоразположението и помощта на този митичен герой, а се идентифицирал с него.

Символиката на митичните прецеденти се открива и в други примитивни култури. Във връзка с каруките в Калифорния Дж. П. Харингтън пише: „Всичко, което правеше карукът, се извършваше, защото според вярванията иксареявите са му дали пример за това в митичните времена. Иксареявите били хората, населяващи Америка преди идването на индианците. Съвременните каруки не знаят как да предадат тази дума и предлагат преводи като «принцовете», «вождовете», «ангелите»… Те останали с тях само колкото да ги научат и да установят всички обичаи, като всеки път казвали на каруките: «Ето как ще правят хората». Техните действия и думи все още се предават и цитират в магическите формули на каруките.“

Точното повтаряне на божествените модели има двоен резултат: 1. от една страна, имитирайки боговете, човекът се задържа в сакралното, вследствие на което и в реалността; 2. от друга, благодарение на непрекъснатото възстановяване на примерните божествени жестове светът се освещава. Религиозното поведение на хората допринася за поддържането на сакралността на света.

Реактуализиране на митовете

Интересно е да отбележим, че религиозният човек приема едно човечество, което има свръхчовешки, трансцендентен модел. Той се признава *наистина за човек* само доколкото имитира боговете, Героите на културата или митичните Прародители. Накратко, религиозният човек се мисли за *различен* от това, което е в плоскостта на своя профанен опит. Религиозният човек не е *даденост*: той сам *се създава*, приближавайки се до божествените модели. Тези модели, както стана ясно, са съхранени чрез митовете, чрез историята на божествените *gesta*. Вследствие на това религиозният човек, също както профанния, смята, че е *направен* от Историята; но единствената История, която го интересува, е *сакралната История* на боговете, разкрита от митовете; докато профанният човек се мисли като дело единствено на човешката История, тоест като съвкупност именно от тези дейности, които за религиозния човек: не представляват никакъв интерес, защото за тях липсват божествени модели. Ще наблегнем още веднъж: от самото начало религиозният човек разполага своя собствен модел в досег с отвъдчовешкото измерение, разкрито от митовете. *Истински човек се става само придържайки се към наученото от митовете, имитирайки боговете.*

Трябва да добавим, че подобно *imitatio dei* понякога означава за примитивните хора поемане на много тежка отговорност. Видяхме, че някои кървави жертвоприношения намират своето оправдание в определен първоначален божествен жест: *in illo tempore* богът е убил морското чудовище и е насякъл тялото му, за да създаде Космоса. Човекът повтаря това кърваво, понякога дори човешко жертвоприношение, когато трябва да построи селище, храм или просто къща. Какви могат да бъдат последствията от *imitatio dei* се вижда съвсем ясно в митологиите и ритуалите на много примитивни народи. Ще дадем само един пример: според митовете на палео-земеделците човекът е станал това, което е днес — смъртен, сексуализиран, обречен на труд, — вследствие на първоначално убийство: преди митичната епоха едно божествено Същество, често жена или младо момиче, понякога дете или мъж, се е пожертвало, за да могат от тялото му да поникнат грудки или плодни дръвчета. Това първо убийство е променило коренно начина на съществуване на хората. Жертвата на божественото Същество е породила както необходимостта от хранене, така и неизбежността на смъртта, а като резултат от това и

сексуалността — единствения начин да се осигури продължаването на живота. Тялото на пожертваното божество се превърнало в храна; душата му слязла под земята, където основала Страната на Мъртвите. А. Е. Йенсен, посветил на този тип божества, наричани от него *дема*, значимо изследване, показва ясно, че когато се храни или умира, човекът участва в съществуването на дема.

За всички тези палео-земеделски народи най-важно е периодически да се припомня първоначалното събитие, което е създало сегашното положение на хората. Целият им религиозен опит е възпоминание, припомняне. Възстановеният чрез ритуалите спомен (чрез повтаряне на първоначалното убийство) играе решаваща роля: трябва да внимаваме да не забравим какво се е случило *in illo tempore*. Истинският грях е да забравиш: младото момиче по време на своята първа менструация остава три дни в тъмна колиба, без да говори на никого, защото убитото митично момиче се е превърнало в Луна и останало три дни в мрака; ако девойката не спази табуто за мълчание и проговори, тя носи вина за забравянето на първоначално събитие. Личната памет не играе никаква роля: важното е да се припомни митичното събитие, което единствено заслужава интерес, защото то единствено е съзидателно. На първоначалния мит се пада да съхрани истинската история, историята на естеството на хората: в него трябва да се търсят и откриват принципите и парадигмите на всяко поведение.

Именно в този стадий на развитие на културата се среща ритуалният канибализъм. Голямата грижа на канибала, изглежда, е с метафизична същност: той не трябва да забравя какво се е случило *in illo tempore*. Фолхард и Йенсен го показват съвсем ясно: като убива и разкъсва женски прасета в чест на празненствата, като изяжда първите грудки от реколтата, *човек яде божественото тяло, точно както и по време на канибалските пиршества*. Жертвоприношенията на прасета, ловът на глави и канибализмът символично се обвързват с реколтата от грудки или кокосови орехи. Заслуга на Фолхард е, че успоредно с религиозния смисъл на човекоядството откроява човешката отговорност, поемана от канибала. Ядивното растение не е даденост на Природата: то е продукт на убийство, защото така е било създадено в зората на времето. Ловът на глави, човешките жертвоприношения и канибализмът са били приети от човека с цел да осигурят живота на растенията. Фолхард с право набляга точно на това: канибалът поема своята отговорност в света, канибализмът не е „естествено“ поведение на „примитивния“ човек (това негово проявление впрочем не се разполага в най-архаичните нива на култура), а поведенческа култура,

основана на религиозно виждане за живота. За да продължи растителният свят да живее, човекът трябва да убива или да бъде убит; освен това той трябва да приеме и сексуалността в нейните най-крайни измерения — оргията. В една абисинска песен се казва: „Тази, която не е раждала още, да ражда; този, който не е убивал още, да убива!“ Това е друг начин да се заяви, че двата пола са осъдени да приемат съдбата си.

Преди да произнесем своята присъда над канибализма, не трябва да забравяме, че е бил създаден от свръхестествени Същества. Но те са го създали, за да позволят на хората да приемат отговорността в Космоса, да ги направят способни да бдят над продължението на растителния живот. Следователно става въпрос за отговорност от религиозен порядък. Канибалите юитото го потвърждават: „Нашите традиции винаги живеят сред нас, дори когато не танцуваме; но ние работим само за да можем да танцуваме.“ Танците са част от повтарянето на всяко митично събитие, това значи на първо място убийство, последвано от човекоядство.

Цитирахме пример, за да покажем, че при примитивните народи, както и при западните палеоцивилизации, *imitatio dei* не се схваща по идиличен начин, а съдържа в себе си изключителна човешка отговорност. Когато оценяваме някое „диво“ общество, не бива да забравяме, че дори и най-варварските постъпки и най-извратените поведения имат отвъдчовешки, божествени модели. Друг проблем, който тук няма да засягаме, е защо, вследствие на каква деградация и неразбиране някои религиозни поведения се изкривяват и извращават. Важно е да подчертаем, че религиозният човек е искал и е вярвал, че имитира своите богове, дори когато се е отдавал на действия, граничещи с лудостта, безсрамието и престъплението.

Сакрална История, История, историцизъм

Да повторим: религиозният човек познава два вида Време — профанно и сакрално. Едно времетраене, което постепенно се оттича, и една „поредица от вечности“, които периодично могат да се възстановяват през празниците, образуващи свещения календар. Литургичното Време на календара протича в затворен кръг: това е космическото Време на Годината, осветено от „делата на боговете“. И понеже най-грандиозното божествено дело е било Сътворението на Света, честването на космогонията играе важна роля в много религии. Новата година съвпада с първия ден на Сътворението. Годината е темпоралното измерение на Космоса. Казват „Светът мина“, когато е изтекла една година.

Всяка Нова година космогонията се повтаря, Светът се пресъздава, а по този начин се „създава“ и Времето — то се възражда, „започвайки отново“. Космогоничният мит служи като модел за пример за всяко „създаване“ или „строене“ и дори се използва като ритуално средство за лечение. Когато човек става символично съвременник на Сътворението, той отново вписва първоначалната цялост. Болният оздравява, защото отново започва своя живот с непокътнат запас от енергия.

Религиозният празник представлява възстановяване на първоначално събитие, на „сакрална история“, в която участват боговете и полубожествените Същества. А „сакралната история“ е разказана в митовете. Следователно участниците в празника стават съвременници на боговете и на полубожествените Същества. Те живеят в първоначалното Време, осветено от присъствието и дейността на боговете. Свещеният календар възстановява периодически Времето, защото го уеднаквява с *изначалното*, „силното“ и „чисто“ Време. Религиозното изживяване на празника, тоест участието в сакралното, позволява на хората да живеят периодически в присъствието на боговете. Оттук произтича голямото значение на митовете за всички до-Мойсееви религии, защото митовете разказват за *gesta* на боговете, а тези *gesta* представляват примерните модели на всички човешки дейности. Докато подражава на своите богове, религиозният човек живее в *първоначалното*, митичното Време. Той „излиза“ от земното времетраене, за да навлезе в едно „неподвижно“ Време — „вечността“.

Тъй като митовете представляват неговата „свята история“,

религиозният човек от примитивните общества трябва да внимава да не ги забрави: като реактуализира митовете, той се доближава до своите богове и участва в светостта. Но съществуват и „трагични божествени истории“ и човекът поема голяма отговорност пред себе си и пред Природата, като ги възстановява периодически. Ритуалният канибализъм например е следствие на трагично религиозно гледище.

Накратко, чрез реактуализацията на своите митове религиозният човек се стреми да се доближи до боговете и да участва в *Битието*; подражаването на божествените модели за пример изразява едновременно неговото желание за святост и онтологичната му носталгия.

В примитивните и архаични религии вечното повтаряне на божествените жестове се оправдава като *imitatio dei*. Свещеният календар всяка година възобновява едни и същи празници, честването на едни и същи митични събития. В действителност свещеният календар представлява „вечно завръщане“ на ограничен брой божествени жестове и това се отнася не само за примитивните, но и за всички останали религии. Навсякъде календарът на празниците е периодично връщане на същите първоначални ситуации, от което следва реактуализиране на същото сакрално Време. За религиозния човек възстановяването на едни и същи митични събития представлява най-голямата му надежда: при всяко възстановяване той открива възможност да промени своето съществуване, да го доближи до божествения модел. Накратко, за религиозния човек от примитивните и архаични общества вечното повтаряне на примерните жестове и вечната среща с първоначалното митично Време, осветено от боговете, в никакъв случай не предполага песимистично виждане за живота; напротив, точно заради това „вечно завръщане“ към изворите на сакралното и реалното човешкото съществуване му изглежда спасено от небитието и смъртта.

Гледната точка се променя напълно, когато чувството за *космическа религиозност угасне*. Точно това се случва в някои по-напреднали общества, в които интелектуалният елит постепенно се откъсва от рамките на традиционната религия. Периодичното освещаване на космическото Време тогава изглежда ненужно и безсмислено. Между космическите ритми боговете вече не са достижими. Загубва се религиозното значение на повтарянето на примерните жестове. *А повторението, изпразнено от своето религиозно съдържание, задължително води до песимистично виждане за съществуването.* Когато не е средство за повторно

вписване на една първоначална ситуация и преоткриване на тайнственото присъствие на боговете, *когато е десакрализирано*, цикличното Време става ужасяващо: то се превръща в неспирно въртящ се около себе си кръг, повтаря се безкрайно.

Така се е случило в Индия, където доктрината за космическите цикли (*юга*) е била умело разработена. Един пълен цикъл, *махаюга*, съдържа 12 000 години. Той свършва с „разпадане“, *пралая*, което се повтаря по по-радикален начин (*махапралая*, „Великото разпадане“) в края на хилядния цикъл. Тъй като примерната схема „създаване-разрушаване-създаване и т.н.“ се възпроизвежда безкрайно. Дванадесетте хиляди години от един *махаюга* се считат за „божествени години“, като всяка от тях съдържа 360 години, което общо прави 4 320 000 години за един космически цикъл. Хиляда *махаюга* образуват една *калпа* („форма“); четиринадесет *калпи* правят един *манвантара* (наречен така, защото се предполага, че всеки манвантара се управлява от един Ману, митичен Цар Прародител). Една *калпа* е равна на един ден от живота на Брахма, още една *калпа* — на една нощ. Сто такива „години“ на Брахма или 311 000 милиарда човешки години представляват живота на Бога. Но дори тази значителна продължителност на живота на Брахма не успява да изчерпи Времето, защото боговете не са вечни и космическите съграждания и разрушения следват *ad infinitum*[37].

Това е истинското „вечно завръщане“, вечното повтаряне на основния ритъм на Космоса: неговото разрушаване и периодическо ново създаване. Накратко, това е примитивното схващане за „Годината Космос“, но изпразнено от своето религиозно съдържание. Трябва да уточним, че доктрината за *юга* е била разработена от интелектуалния елит и че дори да се е превърнала в паниндийска доктрина, не бива да мислим, че ужасяващата ѝ същност е станала достояние на цялото население на Индия. Най-вече религиозният и философски елит е изпитвал отчаяние пред цикличното Време, което се повтаря безкрайно. Защото за индийската мисъл това вечно завръщане означавало вечно завръщане към съществуването благодарение на *карма*, закона за всеобщата причинност. От друга страна, Времето било отъждествявано с космическата илюзия (*мая*) и вечното завръщане към съществуването означавало безкрайно продължаване на мъките и робството. Единствената надежда за религиозния и философски елит била невръщането към съществуването, отменянето на *карма*, с други думи, окончателното освобождаване (*мокша*), съдържащо трансцендентността на Космоса[38].

Гърция също е познавала мита за вечното завръщане и философите от късната епоха са довели до крайност разбирането за кръгообразното Време. Ще цитираме прекрасното изложение на А. Ш. Пюш: „Според известното платоническо определение времето, което определя и измерва пълното завъртане на небесните сфери, е подвижният образ на неподвижната вечност, на която подражава, разгръщайки се в кръг. Вследствие на това цялото космическо развитие, както и продължителността на нашия свят на зараждане и разпадане ще се разгръщат в кръг или чрез безкрайно редуване на цикли, по време на които една и съща реалност се изгражда, разваля, изгражда отново, съобразно даден закон и неизменни последователности. Така не само че се запазва същата цялост на битие, но дори някои мислители от късната античност — питагорейци, стоици, платоници — приемат, че вътре във всеки от тези цикли времетраене, *aiones*, *aeva*[39], се повтарят същите ситуации, които вече са станали в предходните цикли и ще станат в следващите — до безкрайност. Нито едно събитие не е уникално, не се разиграва един-единствен път (например осъждането и смъртта на Сократ), а се е случвало и ще се случва вечно; същите личности са се появявали, появяват се и ще се появяват при всяко завъртане на кръга около себе си. Космическата продължителност е повторение и апакиМези, вечно завръщане.“

По отношение на архаичните и палеоориенталските религии, също и по отношение на митикофилософските схващания за Вечното Завръщане, както са били развити в Индия и Гърция, юдаизмът предлага важно нововъведение. *Според юдаизма времето има начало и ще има край*. Идеята за цикличното Време е превъзмогната. Яхве не се проявява вече в космическото Време (както боговете на другите религии), а в едно *историческо*, необратимо Време. Всяко ново проявяване на Яхве в Историята вече не може да се приведе към някое предходно. Разрушаването на Йерусалим изразява гнева на Яхве към неговия народ, но това не е същият гняв, който Яхве изразил при разрушаването на Самария. Неговите жестове са лична намеса в Историята и разкриват своя дълбок смисъл *само за неговия народ*, народът, който Яхве е *избрал*. Тук историческото събитие придобива ново измерение: то става *теофания*.

Християнството стига още по-далеч при преоценката на *историческото Време*. Понеже Бог се е *въплътил*, приел е *исторически обусловено човешко съществуване*. Историята става годна за освещаване. Illud tempus, за което говорят Евангелията, е

точно определено историческо Време — Времето, когато Пилат Понтийски бил губернатор на Юдея, — но то е било *осветено от присъствието на Христос*. Съвременният християнин, който участва в литургичното Време, навлиза в *illud tempus*, в което е живял, агонизирал и възкръсвал Иисус, но вече не става въпрос за митично Време, а за Времето, когато Пилат Понтийски управлявал Юдея. Свещеният календар за християнина също възпроизвежда безкрайно едни и същи събития от съществуването на Иисус, но тези събития са протекли в Историята; те не са се случили при *възникването на Времето*, „в началото“ (с уточнението, че за християнина Времето започва отново с раждането на Христос, защото въплъщението създава нова ситуация за човека в Космоса). Накратко, Историята се явява ново измерение на божественото присъствие в света. Историята отново може да стане *сакрална История*, както е била разбирана, но само в митична перспектива, в примитивните и архаичните религии.

Християнството стига до теология на Историята, а не до *философия* на Историята. Защото намесите на Бог в Историята и особено Въплъщаването в историческата личност на Иисус Христос имат отвъдисторическа цел: спасяването на човека.

Хегел си служи с юдео-християнската идеология и я прилага върху всеобщата История в нейната цялост: универсалният Дух се проявява *непрестанно* в историческата съдба и само в тези събития. Така че Историята, *в своята цялост*, се превръща в теофания: всичко, което се е случило в Историята, е *трябвало да стане така*, защото универсалният Дух го е пожелал така. Това е отворена улица за различните форми на историцизираща философия през XX век. Тук ще прекратим нашия преглед, защото всички тези нови преоценки на Времето и Историята са част от историята на философията. Въпреки това трябва да добавим, че историцизмът е продукт от разпадането на християнството: той придава изключително значение на историческото събитие (идея с юдео-християнски произход), но на *историческото събитие като такова*, тоест отричайки му всякаква възможност да разкрива някакъв сотериологически, отвъдисторически замисъл.

Що се отнася до схващанията за Времето, до които са се спрели някои историцизиращи и екзистенциалистки философии, ще отбележим само следното: въпреки че вече не се схваща като „кръг“, Времето се представя като нетрайна и постепенно изтичаща продължителност, която неумолимо води към смъртта.

ТРЕТА ГЛАВА САКРАЛНОСТТА НА ПРИРОДАТА И КОСМИЧЕСКАТА РЕЛИГИЯ

За религиозния човек Природата никога не е само „естествена“: тя неизменно притежава религиозна стойност. Това се обяснява с разбирането, че Космосът е божествено творение: щом е излязъл от ръцете на боговете, Светът остава пропит със святост. Има се предвид не само светостта, предадена от боговете, например на някое място или предмет, осветени от божественото присъствие. Боговете са направили нещо повече: *те са проявили различните качества на сакралното в самата структура на Света и на космическите явления.*

Светът се представя по такъв начин, че съзерцавайки го, религиозният човек открива множество форми на свещеното, а оттам и на Битието. Преди всичко Светът съществува, той е *тук* и има структура: той не е Хаос, а Космос; така че той се налага като творение, като дело на боговете. Тази божествена творба винаги притежава една прозрачност: тя спонтанно разбулва множеството аспекти на сакралното. Небето разкрива директно, „естествено“ безкрайното разстояние, трансцендентността на бога. Земята също е „прозрачна“: тя се представя като всеобща майка и кърмачка. Космическите ритми изявяват реда, хармонията, постоянството, плодовитостта. В своята цялост Космосът е едновременно *реален, жив и свещен* организъм: той разкрива едновременно формите и на Битието, и на сакралното. Онтофания и йерофания се сливат.

В тази глава ще се опитаме да разберем какъв е Светът в очите на религиозния човек; по-точно как *сакралността се разкрива чрез самите структури на Света*. Не трябва да се забравя, че за религиозния човек „свръхестественото“ е неразривно свързано с „естественото“, че Природата винаги изразява нещо, което я надхвърля. Както вече казахме, един свещен камък се почита, защото е *свещен*, а не защото е камък; истинската му същност се разкрива от сакралността, *проявена в начина на съществуване на камъка*. Също така не можем да говорим за „натуризъм“ или за „природна религия“ в смисъла, който се придава на тези понятия в XIX век; защото чрез „природните“ страни на Света религиозният човек улавя „свръхприродното“.

Небесното свещено и уранические богове

Обикновеното съзерцаване на небесния свод е достатъчно, за да породи религиозен опит. Небето се явява безкрайно, трансцендентно. То е самото *ganc andere* по отношение на нищото, което представляват човекът и обкръжението му. Трансцендентното се разкрива чрез простото осъзнаване на безкрайната висина. „Възвисеното“ естествено става атрибут на божественото. Горните, недостижими за човека области, звездните зони придобиват обаянието на трансцендентното, на абсолютната реалност, на вечността. Там е домът на боговете; там могат да се достигнат някои привилегии чрез ритуалите на възнесение; там, според някои религии, се издигат душите на умрелите. „Възвишеното“ е недостижимо за човека измерение; то по право принадлежи на свръхчовешките сили и Същества. Този, който се издига, изкачвайки стъпалата на светилище или ритуална стълба, която води към Небето, престава да бъде човек: по един или друг начин той участва в едно свръхестествено състояние на нещата.

Тук не става въпрос за логичен, рационален процес. Трацсцендентната категория за „височина“, за надземно, за безкрайно се разкрива както пред разума, така и пред душата на човека. Това е пълно осъзнаване на човека: изправен пред Небето, той открива едновременно божествената неизмеримост и своето собствено положение в Космоса. Чрез своя начин на съществуване Небето разкрива трансцендентността, силата, вечността. *То съществува абсолютно, защото е издигнато, безкрайно, вечно, могъщо.*

В този смисъл трябва да разбираме това, което казахме по-горе, че боговете са изявили различните страни на сакралното в самата структура на Света: Космосът — примерното творение на боговете — е „построен“ по такъв начин, че да подбужда религиозно чувство за божествена трансцендентност, породено от самото съществуване на Небето. И понеже Небето *съществува* абсолютно, голяма част от върховните богове на примитивните народи носят имена, обозначаващи височина, небесен свод, метеорологични явления: „Владетели на Небето“ или „Небесни жители“.

Върховното божество на маорите е Ихо; *iho* означава „издигнато, нависоко“. Уволуву, върховният бог на негрите акпосо, означава „това, което е нависоко, горните области“. При селкнамите от Огнена земя Бог се нарича „Жител на Небето“ или „този, който живее на Небето“. Пулугу, върховното Същество на андаманийците, живее на Небето;

гръмотевицата е неговият глас, вятърът — дъхът му, ураганът е неговият гняв, защото той наказва с мълния тези, които нарушават заповедите му. Богът на Небето на йоруба от Брега на Робите се нарича Олорун, буквално — „Владетел на Небето“. Самоедите (самодийските народи) почитат Нум, Бог, който живее в най-високото Небе и чието име означава „Небе“. При кориаките върховното божество се нарича „Един от горе“, „Господарят на Високото“, „Този, който съществува“. Айну го знаят като „божествения Вожд на Небето“, „небесния Бог“, „божествения Създател на световете“, но също и като Камуй, тоест „Небе“. Бихме могли лесно да продължим този списък.

Трябва да добавим, че същата етимология срещаме и при религиите на по-цивилизованите народи, които са играли важна роля в Историята. Името на върховния Бог на монголците е *Тенгри*, което означава „Небе“. Китайският *Тиен* означава едновременно „Небе“ и „Бог на Небето“. Шумерският термин за божество, *дингир*, първоначално е означавал небесно явление: „светъл, блестящ“. Вавилонският Ану също означава „Небе“. Върховният индоевропейски Бог, Диеус, означава и небесно явление, и свещеност (от санскрит *div* — „блестя“, „грея“, „ден“; *diaus* — „небе“, „ден“ — Дяус, индийски бог на Небето). Имената на Зевс и Юпитер още пазят спомена за небесната сакралност. Келтският Таранис (от *taran* — „гърмя“), балтийският Перкунас („светкавица“) и праславянският Перун (на полски *piorun* — „светкавица“) показват най-вече късните трансформации на боговете на Небето в богове на Бурята.

Но това не означава „натуризъм“. Небесният Бог не се отъждествява с Небето, защото самият Бог, създател на целия Космос, е сътворил и Небето и поради тази причина е наречен „Създател“, „Господар“, „Вожд“, „Отец“ и т.н. Небесният Бог е личност, а не ураниево проявление. Но той живее на Небето и се изявява чрез метеорологичните явления: гръмотевици, мълнии, бури, метеори и т.н. Това означава, че някои привилегировани структури на Космоса — Небето, атмосферата — представляват предпочитаните проявления на върховното Същество; *magestas* на небесната необятност, *tremendum* на бурята.

Далечният Бог

Историята на върховните Същества с небесна структура е от основно значение за този, който иска да обхване религиозната история на човечеството в цялост. Нямаме намерение да я описваме тук, в няколко страници. Но трябва да спомена поне един факт, който ни се струва съществен: върховните Същества с небесна структура са с тенденция към изчезване от култа; те се „отдалечават“ от хората, оттеглят се в Небето и се превръщат в *dei otiosi*[40]. Тези богове, след като са създали Космоса, живота и хората, изглежда, изпитват някаква „умора“, като че ли огромното дело на Сътворението е изтощило силите им. Те се оттеглят в Небето, като оставят на Земята своите синове или някой демиург, за да довърши или допълни Сътворението. Малко по малко мястото им се заема от други божествени фигури: митичните Предци, Богините Майки, оплодотворяващите Богове и т.н. Богът на Бурята все още притежава небесна структура, но не е вече сътворяващо върховно Същество: той е само оплодотворител на Земята, а понякога просто помощник на своята спътница Земята Майка. Върховното Същество с небесна структура запазва своето водещо място само при скотовъдните народи и придобива единствено по рода си положение във вероизповеданията с монотеистични тенденции (Ахура Мазда) или в монотеистичните религии (Яхве, Аллах).

Явлението „отдалечаване“ на върховния Бог вече е засвидетелствано на архаичните нива на културата. При австралийците кулин върховното Същество Бунджил създало Вселената, животните, дърветата и самия човек; но след като дал на сина си властта над Земята, а на дъщеря си властта над Небето, Бунджил се оттеглил от света. Той стои на облаците, като „господар“, с голям меч в ръка. Пулугу, върховното Същество на андаманийците, се оттеглило, след като създало света и първия човек. На тайнството на „отдалечаването“ не отговаря почти никаква обредност: никакви жертвоприношения, никакви молитви, никакви действия за омилостивяване. Само няколко религиозни обичая, в които все още живее споменът за Пулугу: например „свещеното мълчание“ на ловците, когато се връщат в селото след успешен лов.

„Жителят на Небето“ или „Този, който е на Небето“ на селкнамите е вечен, всезнаещ, всемогъщ създател, но Сътворението било довършено от митичните Предци, самите те създадени от

върховния Бог, преди да се оттегли над звездите. Понастоящем този Бог се е отстранил от хората, безразличен към земните дела. Той няма нито изображения, нито свещенослужители. Към него се обръщат с молитви само в случай на болест: „Ти, там горе, не ми взимай детето; то е още малко!“ Не му се принасят дарове освен при лошо време.

Подобно е положението и при по-голямата част от африканските народи: великият небесен Бог, върховното Същество, всемогъщият творец играе съвсем незначителна роля в религиозния живот на племето. Той е твърде далеч или твърде добър, за да има нужда от някакъв специален култ, и бива призоваван само в краен случай. Така например Олорун („Владетелят на Небето“) на йоруба, след като започнал създаването на Света, поверил довършителните работи и управлението му на по-нисш бог, Обатала. После се оттеглил окончателно от земните и човешките дела и този върховен Бог няма нито храмове, нито статуи, нито свещенослужители. *Все пак той бива призоваван като последно средство в случай на бедствие.*

Преди да се оттегли в Небето, Ндиамби, върховният Бог на ереросите, поверил човечеството на по-нисши божества. „Защо да му принасяме жертви? — обяснява един местен жител. — Ние няма защо да се страхуваме от него, понеже, за разлика от нашите (духове на) мъртви, той не ни прави никакво зло.“ Върховното Същество на тумбукасите е твърде велико, „за да се интересува от обикновените дела на хората“. Същото е положението при народите, говорещи тши, от Западна Африка, с техния бог Нянкупон: той няма култ и не му се отдава почит освен в редки случаи на голям глад, епидемии или унищожителен ураган; тогава хората го питат с какво са го засегнали. Дзингбе („Всеобщият Баща“), върховното Същество на еве, бива призоваван само при суша: „О, Небе, на което дължим нашата благодарност, голяма е сушата; стори дъжд, да се освежи земята и да избуят нивята!“ Отдалечаването и бездействието на върховното Същество са великолепно изразени в една поговорка на жирямасите от Източна Африка, които така описват своя Бог: „Мулунгу (Бог) е горе, душите на умрелите са долу!“ Банту казват: „Бог, след като създал човека, повече въобще не се интересува от него.“ А негриите потвърждават: „Бог се е отдалечил от нас!“ Народите фанг от саваните на Екваториална Африка обобщават своята религиозна философия в следната песен:

Бог (Нзаме) е горе, човекът е долу.
Богът си е Бог, човекът си е човек.
Всеки у дома си, всеки в свойта къща.

Не е нужно да продължаваме с примерите. Във всички примитивни религии върховното небесно Същество, изглежда, е загубило религиозна актуалност, отсъства от култа и митовете ни го представят оттеглящо се все по-далеч от своето творение, докато стане *deus otiosus*. Въпреки това хората си спомнят за него и го призовават като последна възможност, *когато всички постъпки пред другите богове и богини, предци и демони са се провалили*. Както се изразяват ораоните: „Всичко опитахме, но все още имаме Теб, за да ни се притечеш на помощ!“ И му принасят в жертва бял петел, като извикват: „О, Боже! Ти си нашият създател! Смили се над нас!“

Религиозният опит за Живота

„Божественото отдалечаване“ обяснява в действителност все по-нарастващия интерес на човека към неговите собствени религиозни, културни и икономически открития. Този интерес към йерофаниите на Живота, разкриването на сакралното в земната плодородност и влечението към по-„конкретни“ религиозни практики (по-плътски, дори оргии) отдалечава „примитивния“ човек от небесния и трансцендентен Бог. Откриването на земеделието преобразява коренно не само икономиката на примитивния човек, но най-вече *организацията на свещеното*. На сцената се появяват други религиозни сили: сексуалността, плодовитостта, митовете за жената и за Земята и т.н. Религиозният опит става по-конкретен, по-дълбоко вплетен в Живота. Великите Богини Майки и силните Богове или духове на плодородието са определено по-„динамични“ и по-достъпни за хората, отколкото Богът Създател.

Но както видяхме, в случай на крайно отчаяние, когато всички средства са се оказали безсилни и особено при бедствие, идващо от Небето — суша, буря, епидемии, — хората се обръщат към върховното Същество и му отправят молитви. Подобно отношение е характерно не само за примитивните народи. Всеки път, когато древните евреи преживявали епоха на относителен мир и икономически възход, те се отдалечавали от Яхве и се обръщали към Ваал и Астарта на своите съседи. Само историческите катастрофи ги принуждавали отново да отправят взор към Яхве. „Но когато викнаха към Господа и рекоха: Съгрешихме, защото оставихме Господа и почнахме да служим на Вааловци и Астарти; избави ни сега от ръцете на враговете ни и ние ще служим на Тебе“ (1 Книга Самуил, 12: 10).

Евреите се обръщали към Яхве, бидейки изправени пред исторически катастрофи и неизбежно унищожение, предизвикано от Историята. Примитивните народи си спомняли за своите върховни Същества при космически катастрофи. Но смисълът на това завръщане към небесния Бог и при едните, и при другите е един и същ: в изключително критична ситуация, когато самото съществуване на общността е поставено под въпрос, хората изоставят божествата, които осигуряват и възхваляват Живота в нормално време, за да потърсят закрилата на върховния Бог. В това явно има голям парадокс: божествата, заместени при примитивните народи от богове с небесна структура, са били като Ваал и Астарта при евреите — божества на

плодородието, на охолството, на жизненото изобилие; накратко, възхваляващи и умножаващи Живота, както космическия — растителност, земеделие, стада, — така и човешкия. Наглед тези богове били силни, *могъщи*. Религиозната им актуалност се обяснявала именно с тяхната сила, с неограничените им жизнени запаси, с плодородието им.

Но въпреки това техните поклонници, както примитивните народи, така и евреите, имали чувството, че всички тези Велики Богини и земеделски богове били неспособни да ги спасят, да осигурят съществуването им в действително критични моменти. Тези богове и богини можели само да *възпроизвеждат и умножават* Живота и, най-важното, тази функция били в състояние да изпълняват единствено по време на „нормална“ епоха; божествата, които великолепно управлявали космическите ритми, се оказвали неспособни да *спасят* Космоса или човешкото общество в период на криза („историческа“ криза при евреите).

Различните божества, които заместили върховните Същества, натрупали най-„конкретните“ и светли сили — силите на Живота. Но именно поради това те се „специализирали“ в *раждането* и загубили по-финитe, по-„благородните“, по-„духовните“ сили на *Боговете Създатели*. Откривайки свещеността на Живота, човекът постепенно се увлякъл от собственото си преоткриване: той се отдал на жизнените йерофании и се отдалечил от сакралността, която надхвърляла непосредствените му и ежедневни потребности.

Дълготрайност на небесните символи

Въпреки това забелязваме, че дори когато религиозният живот не се ръководи от небесните богове, звездните области, ураниевата символика, митовете и ритуалите за възкачване *запазват преобладаващо място в организацията на свещеното*. Всичко, което е „горе“, „вдигнато“, продължава да разкрива *трансцендентното* в различните религиозни общности. Отдалечено от култа и притиснато от митологиите, Небето запазва своето присъствие в религиозния живот с посредничеството на символиката. А небесната символика на свой ред вдъхновява и поддържа множество ритуали (за възнасяне, изкачване, инициация, ръкополагане и т.н.), митове (космическото Дърво, космическата Планина, веригата от стрели, която свързва Земята с Небето и т.н.), легенди (магическия полет и т.н.). Символиката, свързана с „Центъра на Света“, чието огромно разпространение разгледахме, илюстрира също важността на небесната символика: общуването с Небето се извършва в един „Център“, а това общуване представлява образец на трансцендентност.

Може да се каже, че самата структура на Космоса запазва жив спомена за върховното небесно Същество. Като че ли боговете са създали Света по такъв начин, *че на всяка цена да отразява тяхното съществуване*; защото нито един свят не е възможен без вертикалност, а само по себе си това измерение извиква представата за трансценденталност.

Отстранено от самия религиозен живот, *небесното сакрално* остава действено чрез символиката. Религиозният символ предава своето послание дори да не е съзнателно схванат в своята цялост, защото символът се обръща към всички страни на човешкото същество, не само към неговия разум.

Структура на водната символика

Преди да говорим за Земята, трябва да представим религиозните виждания за Водата, и то поради две причини: 1. Водата е съществувала преди Земята (както пише в Битие, „тъмнина се разстилаше над бездната, и Дух Божий се носеше над водата“ (Битие, 1:2); 2. при анализа на религиозната стойност на Водата по-добре се долавя структурата и функцията на символа. И така, символиката играе съществена роля в религиозния живот на човечеството; благодарение на символите Светът става „прозрачен“, способен да „покаже“ трансцендентността.

Водата символизира всеобщия сбор от виртуалности; тя е *fons et origo*[41], хранилище на всички възможности за съществуване; тя предхожда всяка форма и *поддържа* всяко сътворение. Един от образците на Сътворението е Островът, който изведнъж се „появява“ насред вълните. Потъването пък символизира връщането към пред формалното, към аморфния вид на предсъществуването. Изплуването повтаря космогоничната поява на формалното; потъването е равнозначно на разтваряне на формите. Именно поради това водната символика съдържа в себе си както смъртта, така и възраждането. Досегът с водата винаги носи възстановяване: защото след разтварянето следва „ново раждане“ и защото потъването оплодотворява и умножава жизнения потенциал. На водната космогония — на антропологично ниво — съответстват илогениите: вярвания, според които човешкият вид е роден от Водата. На Потопа или на периодичното потъване на континентите (митове от типа „Атлантида“) — на човешко ниво — отговаря „втората смърт“ („влагата“ и *leimon*[42] в Ада и т.н.) или инициационната смърт при кръщение. Но както в космологичен, така и в антропологичен план, потъването във Водата не е равносилно на окончателно изчезване, а на временно връщане към неопределеното, последвано от ново създаване, от нов живот или от „нов човек“, в зависимост от това дали става въпрос за космически, биологически, или сотериологически момент. От гледна точка на структурата на символа „потопът“ е сравним с „кръщаването“, а погребалното изливане на течност — с ритуалното пречистване на новороденото или с ритуалното пролетно къпане, което носи здраве и плодовитост.

Във всяка религиозна система, в която се среща, Водата неизменно запазва своята функция: тя разрушава, премахва формите,

„измива греховете“, едновременно е пречистваща и възстановяваща. Предопределението й е да предшества Сътворението и да го поглъща обратно, неспособна да надхвърли собствения си начин на съществуване, тоест да се изяви във *форми*. Водата не може да надвиши състоянието на виртуалност, на начало и на латентност. Всичко, което е *форма*, се проявява над Водата, отделяйки се от нея.

Тук изниква една основна черта: сакралността на Водата и структурата на космогониите и водния апокалипсис *могат да бъдат напълно разкрити само чрез водната символика*, която представлява единствената „система“, способна да учлени всички отделни разкривания на безбройните йерофании. Впрочем това е закон за всяка символика: цялостната символика преценява различните значения на йерофаниите. „Водите на Смъртта“ например разкриват своя дълбок смисъл само при положение, че се познава структурата на водната символика.

Образец на кръщението

Отците на Църквата не са пропуснали да се възползват от някои предхристиянски и всеобщи значения на водната символика, като свободно ги обогатяват с нов смисъл, позовавайки се на историческото съществуване на Христос. Според Тертулиан („Кръщението“, Ш-V) водата е била най-напред „седалище на божествения Дух, който тогава я предпочитал пред другите елементи… Тази първоначална вода е родила живота, така че да не се чудим, ако по време на кръщението водата продължава да дава живот… Всички видове вода поради древната привилегия, която им е отредена още в началото, участват прочие в тайнството на нашето освещаване, след като Бог вече ги е призовал. И след като били призовани, Светият Дух се спуснал от Небето, спрял се над водите, осветил ги с присъствието си и по този начин те се сдобили с властта да освещават на свой ред… Те, които облекчавали телесните болки, сега лекуват душата; те, които давали временно спасение, сега възраждат вечния живот…“

„Старият човек“ умира чрез потапянето във водата и се ражда ново, възстановено същество. Тази символика е великолепно изразена от Йоан Златоуст, който, говорейки за символната многозначност на кръщението, казва: „То представлява смъртта и погребването, животът и възкресението… Когато потапяме главата си във водата, като в гроб, старият човек е потопен, погребан цял; когато излизаме от водата, новият човек се явява същевременно.“

Както видяхме, тълкуванията на Тертулиан и Йоан Златоуст са в пълен унисон със структурата на водната символика. *Все пак в християнската преоценка на Водата се появяват нови елементи, свързани с една „история“, в дадения случай със Светата История.* Преди всичко кръщението се представя като слизане във водната бездна за двубой с морското чудовище. Това слизане има свой модел: потапянето на Христос в Йордан, което същевременно е било слизане във Водите на Смъртта. Както пише Кирил Йерусалимски, „драконът Бегемот, според Йов, се намирал във Водата и Йордан изтичал в пастта му. И тъй като трябвало да отсече главите на дракона, Иисус слязъл във Водата и здраво го привързал, за да придобием силата да стъпваме върху скорпионите и змиите.“

След това идва преоценката на кръщението като повторение на Потопа. Според Юстин Христос, като нов Ной, излязъл победоносно от Водата, станал предводител на раса. Потопът, също както и

кръщението, изобразява слизането в морските дълбини. „Така че Потопът е картина, довършена от кръщението… Както Ной се е сблъскал с Морето на Смъртта, което е унищожило грешното човечество, и е изплувал от него, така и новопокръстеният слиза в кръщелния купел, за да срещне и победи в последна битка морския Дракон.“

Но все във връзка с кръщелния обред Христос се поставя успоредно с Адам. Паралелът Адам-Христос заема значително място в теологията на Свети Павел. „Чрез кръщението, твърди Тертулиан, човек отново става подобен на Бога“ („Кръщението“, V). За Кирил „кръщението не е само очистване от греховете и прошка при приобщаването, но и *antitypos*[43] на Страданието на Иисус.“ Кръщелната голота също има ритуално и метафизическо значение: това е захвърляне на „старата дреха на покварата и греха, която кръстеният съблича подир Христос, същата, която Адам облякъл след греха“, но освен това и завръщане към първоначалната невинност, към положението на Адам преди грехопадението. „О, чудно нещо! — пише Кирил. — Вие бяхте голи пред очите на всички, без да изпитвате срам. Защото всъщност вие носехте в себе си представата за първия Адам, който е бил гол в Рая, без от това да изпитва срам.“

Въз основа на тези няколко текста можем да си дадем сметка за смисъла на християнските нововъведения: от една страна, Отците са търсили връзки между двата Завета; от друга, те показали, че Иисус наистина е изпълнил обещанията, дадени от Бог на народа на Израил. Но важно е да отбележим, че *тези нови преоценки на кръщелната символика не противоречат на всеобщо разпространената водна символика*. В тях можем да открием всичко: в множество традиции съществува връзката Ной-Потоп-катаклизъм, унищожаващ цялото „човечество“ („общество“), с изключение на един човек, който става митичен Праотец на ново човечество. „Водите на Смъртта“ са лайтмотив в древноизточните, азиатските и океанийските митологии. Водата може да „убива“: тя разтваря, унищожава всяка форма. Точно поради това е богата на „кълнове“, творец. Символиката на кръщелната голота също не е привилегия на юдео-християнската традиция. Ритуалната голота олицетворява пълнотата и целостта; „Раят“ предполага липса на „дрехи“, тоест липса на „изхабяване“ (архетипен образ на Времето). Всяка ритуална голота съдържа безвременен морал, райска представа.

Чудовищата от бездните се срещат в множество традиции: героите, посветените слизат в пастта на бездната, за да се сблъскат с

морските чудовища; това е изпитание, типично за инициацията. Разбира се, в историята на религиите съществуват много варианти: понякога драконите са пазители на „съкровище“, видим образ на сакралното, на абсолютната реалност; ритуалната (инициационната) победа над чудовището пазител е равносилна на сдобиване с безсмъртие. За християнина кръщението е освещаване, защото е било установено от Христос. Но то също така подхваща и ритуала за изпитание при инициация (битка с чудовището), за смъртта и за символичното възкръсване (раждането на новия човек). Не твърдим, че юдаизмът и християнството са „заели“ тези митове или символи от религиите на съседните народи; това не е било необходимо: юдаизмът е наследник на праистория и на дълга религиозна история, в която всички тези мотиви вече са съществували. Дори не е било нужно даден символ да бъде запазен „буден“, в неговата цялост, от юдаизма. Достатъчно е било група образи от до-Мойсеевите времена да оцелеят, често незабелязано. Подобни образи и символи били в състояние, в независимо кой момент, да придобият мощна религиозна актуалност.

Универсалност на символите

Някои Отци на първозданната църква разбрали ползата от връзката между предложените от християнството и всеобщите за човечеството символи. Обръщайки се към тези, които отричат възкръсването на мъртвите, Теофил Антиохийски прибягва до знаците (*tekhmena*) във великите космически ритми, които Господ ни е предоставил: сезоните, дните и нощите: „Няма ли възкресение за семената и плодовете?“ Според Климент Римски „денят и нощта ни показват възкресението; нощта си отива, денят настъпва; денят си отива, нощта пристига.“

За християнските апологети символите са били натоварени с послания: те *показвали* сакралното чрез редуване на космическите ритми. Откровението, получено чрез вярата, не унищожавало дохристиянските значения на символите: то *само* добавяло в тях нова стойност. Разбира се, за вярващия този нов смисъл затъмнявал останалите: само той преоценявал символа, превръщал го в откровение. Важно е било възкресението на Христос, а не „знаците“, които можели да се разчетат в космическия живот. Въпреки това *новата преоценка, в известен смисъл, е била обусловена от самата структура на символиката*; дори би могло да се каже, че водният символ *очаквал* изпълването на своя дълбок смисъл от новите значения, привнесени от християнството.

Християнската вяра се опира на едно *историческо* откровение: въплъщаването на Бог в историческото Време, което осигурява в очите на християнина валидността на символите. Но всеобщата водна символика не е била премахната, нито осакатена вследствие на историческите (юдейско-християнски) интерпретации на кръщелната символика. С други думи: Историята не успява да промени коренно структурата на архаичната символика. Историята постоянно прибавя нови значения, но те не разрушават структурата на символа.

Всичко това става разбираемо, ако не забравяме, че за религиозния човек Светът винаги проявява една свръхестествена валентност, че разкрива една разновидност на свещеното. Всеки космически фрагмент е „прозрачен“: неговият начин на съществуване е огледало на отделна структура на Битието, а оттам и на сакралното. Винаги трябва да имаме предвид, че за религиозния човек свещеността е пълно проявление на Битието. Разкриванията на космическата сакралност са в известна степен първични: те са се случили в най-

отдалеченото религиозно минало на човечеството и нововъведенията, внесени по-късно от Историята, не са успели да ги отменят.

Terra Mater[44]

Един индиански пророк, Смохала, вожд на племето уанапум, отказвал да обработва земята. Смятал, че е грях да нараняваме или да разрязваме, да разкъсваме или да дерем „нашата обща майка“ чрез земеделски работи. И добавял: „Искате да работя земята? Ще забия ли нож в гърдите на майка си? Но тогава, когато умра, тя не ще ме приеме вече в своята гръд. Искате да копая и да вадя камъни? Ще обезобразя ли плътта и, за да стигна до костите? Та тогава вече не ще мога да вляза в тялото й, за да се родя отново. Искате да режа тревата и да продавам сеното и да забогатея като Белите? Но как бих посмял да отрежа косите на своята Майка?“

Тези думи са били произнесени преди по-малко от век, ала достигат до нас от много далеч. Вълнението, което изпитваме при досега с тях, се дължи на това, че ни разкриват с несравнима свежест и непосредственост първичния образ на Земята Майка. Този образ срещаме навсякъде, под най-различни форми и разновидности. Това е добре познатата *Terra Mater* или *Tellus Mater* от средиземноморските религии. „Земята ще възпея — четем в епическия химн «На Земята», — майка на всички, със здрави основи, почитана прамайка, която изхранва всичко, дето съществува… На теб принадлежи правото да даваш живот на смъртните, както и да им го отнемаш…“ А Есхил в „Хоефори“ (127–128) възхвалява Земята, която „ражда всички същества, храни ги и след това отново приема оплодителното семе.“

Пророкът Смохала не ни казва по какъв начин хората са се родили от земната Майка. Но някои американски митове ни разкриват как са се случили нещата в началото, *in illo tempore*: първите хора са живели известно време в недрата на своята Майка, тоест в земните дълбини, в нейната утроба. Там, в земните недра, те водели получовешко съществуване: в известен смисъл били все още не напълно оформени ембриони. Поне така твърдят индианците лени-ленап или делауер, които навремето живеели в Пенсилвания. Според техните митове, въпреки че Създателят вече бил подготвил за тях на повърхността на Земята всички неща, на които днес се радват, все пак бил решил хората да останат още известно време скрити в корема на своята земна Майка, за да се развият по-добре, за да узреят. Други индиански митове разказват за древно време, когато Земята Майка направила хората по същия начин, както днес ражда храстите и

тръстиката.

Раждането на хората от Земята е широко разпространено вярване. На много езици понятието за човек означава „роден от Земята“. Смята се, че децата „идват“ от дъното на Земята — от пещери, пропасти, дупки, но също и от блата, извори, реки. Под формата на легенди, суеверия или просто метафори подобни вярвания все още битуват в Европа. Всяка област и почти всеки град или село имат скала или извор, които „носят“ деца: това са *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*[45] и т.н. Неясното усещане за тайнствена връзка с родната Земя владее до ден-днешен европейците. Това е религиозният знак за коренячество: да се чувстват *местни хора* и това чувство с космическа структура е далеч по-силно от семейната и потомствената обвързаност.

Когато настъпи смъртта, човек иска да се върне в Земята Майка, да бъде погребан в родната земя. „Изпълзи до Земята, твоята Майка!“, се казва в „Ригведа“ (X, XVIII, 10). „Ти, който си земя, в Земята те полагам“, е написано в „Атхарваведа“ (XVIII, IV, 48). „Нека плътта и костите отново се завърнат в Земята!“, се изрича по време на китайските погребални церемонии. А римските надгробни надписи издават страха да не би прахът да бъде погребан другаде и, най-вече, радостта от връщането в родината: hie *natus hie situs est* (CXLIX, V, 5595: „Тук бе роден, тук бе положен“); *hic situs est patriae* (VIII, 2885: „Положен бе тук, в родината“); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: „Пожела да се завърне там, където бе роден“).

Humi positio[46]: полагане на детето на земята

Възприемането на човешката майка просто като представителка на Великата земна Майка е дало начало на безброй обичаи. Да припомним например раждането на земята (*humi positio*), ритуал, който се среща почти навсякъде по Света, от Австралия до Китай, от Африка до Южна Америка. При гърците и римляните обичаят изчезнал в историческо време, но няма съмнение, че е съществувал в едно по-отдалечено минало: някои статуи изобразяват богините на раждането (Ейлития, Дамия, Оксея) на колене, точно в положението на жена, която ражда на самата земя. В демотическите египетски надписи изразът „сядам на земята“ означавал „раждам“ или „раждане“.

Лесно можем да открием религиозния смисъл на този обичай: *зачеването и раждането са микрокосмически варианти на примерен акт, извършен от Земята*; човешката майка само имитира и повтаря този първоначален акт на поява на Живота в земната утроба. Оттук следва, че тя трябва да е в пряк досег с Великата Родилка, за да може да бъде направлявана от нея по време на тайнството на раждането на живот, за да получава благотворните ѝ енергии и майчинска закрила.

Още по-разпространен е обичаят новороденото да се поставя на земята. До ден-днешен той съществува в някои европейски страни: току-що измитото и повито дете се полага направо на земята. След това се вдига от бащата *(de terra tolere*[47]), в знак, че го признава. В древен Китай умиращият, също както новороденото, се полага на земята… За да се родиш или да умреш, за да влезеш в семейството на живите или в семейството на предците (и за да излезеш от едното и от другото), трябва да прекрачиш един праг — родната Земя… Когато се полагат новороденото и умиращият на Земята, тя трябва да каже дали раждането, или смъртта са действителни, дали трябва да се приемат за правилни и завършени… Ритуалът за полагане на Земята съдържа идеята за същностна идентичност между Расата и Земята. В действителност тази идея се изразява чрез чувството за коренячество — най-силното сред тези, които можем да откроим в началото на китайската история; идеята за тясна връзка между една страна и нейните жители е толкова дълбока, че е останала в сърцевината на религиозните институции и общественото право. Точно както слагат детето на земята веднага след раждането му, за да може истинската му майка да го узакони и да му осигури божествена

закрила, на земята слагат, а понякога и заравят в нея, по-големите деца и възрастни хора в случай на болест. *Този ритуал е равностоен на ново раждане.* Символичното частично или пълно погребване притежава същата магико-религиозна стойност, както потапянето във вода, кръщението. Болният се възстановява: ражда се отново. Заравянето запазва своето действие и когато се касае за заличаване на тежка грешка или за лекуване на душевна болест (за общността тя представлявала същата опасност като престъплението или болестта на тялото). Грешникът се поставя в бъчва или в изкопана в земята дупка и когато го изкарват, казват, че „се е родил повторно от утробата на своята майка“. Оттук идва и скандинавското вярване, че една вещица може да бъде спасена от вечно проклятие, ако я заровят жива, засеят нещо отгоре й и после ожънат получената реколта.

Инициацията предполага смърт и ритуално възкресение. Така при много примитивни народи новопосветеният символично бива „убиван“, заравят го в ров и го покриват с листа. Когато става от гроба, приемат го за нов човек, защото е бил роден повторно, *и то направо от космическата майка.*

Жената, Земята и плодовитостта

И така, жената мистично се отъждествява със Земята; раждането се представя като вариант — в човешки измерения — на земното плодородие. Всички религиозни схващания във връзка с плодовитостта и раждането *имат космическа структура*. Сакралността на жената произтича от светостта на Земята. Женската плодовитост има космически модел: плодовитостта на *Terra Mater*, на всеобщата Родилка.

В някои религии се приема, че Земята Майка може да зачене сама. Остатъци от подобни архаични идеи се откриват в митовете за партеногенезиса[48] на средиземноморските богини. Според Хезиод Гея (Земята) родила Уран, „равно на нея създание, способно цялата да я покрие“. И други гръцки богини са родили без помощта на богове. Това е митично изразяване на идеята за самодостатъчност и плодовитост на Земята Майка. На подобни митични схващания съответстват вярванията, свързани със спонтанната плодовитост на жената и нейната окултна, магико-религиозна власт, която упражнява решаващо влияние върху живота на растенията. Социалното и културно явление, познато под наименованието „матриархат“, се свързва с отглеждането на растения, открито от жената. Първа тя е отглеждала ядивни растения. Тя естествено е станала владетелка на земята и реколтата. Магикорелигиозният авторитет, а оттам и общественото господство на жената имат космически модел: фигурата на Земята Майка.

В други религии космическото сътворение или поне неговото завършване е резултат от йерогамия между Бога Небе и Земята Майка. Този космогоничен мит е твърде разностранен. Среща се най-вече в Океания, от Индонезия до Микронезия, но също така и в Азия, Африка и двете Америки[49]. Както видяхме, космогоничният мит е идеалният мит за пример: той служи за модел на човешкото поведение. Поради тази причина човешкият брак се възприема като подражание на космическата йерогамия. „Аз съм Небето — заявява съпругът в «Брхадараняка Упанишад» (VI, IV, 20), — ти си Земята!“ Още в „Атхарваведа“ (XIV, II, 71) съпругът и съпругата се отъждествяват с Небето и Земята. Дидона празнува сватбата си с Еней насред силна буря („Енеида“, IV, 165); техният съюз съвпада с този на елементите; Небето притиска в обятията си своята съпруга и освобождава плодоносния дъжд. В Гърция брачните ритуали черпят от примера на

Зевс, който тайно се е събрал с Хера (Павзаний, „Описание на Гърция“, XXXVI, 2). Както би могло да се очаква, митът за боговете е модел за брачния съюз на хората. Но има още един момент, който е важно да подчертаем: космическата структура на брачния ритуал и на сексуалното поведение на хората. За съвременния, не-религиозен човек космическото и същевременно сакрално измерение на брачния съюз е трудно разбираемо. Не бива обаче да забравяме, че за религиозния човек от архаичните общества Светът е изпълнен с послания. Понякога тези послания биват кодирани, но митовете са тези, които помагат на хората да ги декодират. Както ще видим по-нататък, човешкият опит в неговата цялост може да се съотнесе към космическия Живот, а оттам — да бъде осветен, — защото Космосът е върховното творение на боговете.

Ритуалната оргия за добра реколта също има божествен модел: йерогамията на оплодотворяващия бог със Земята Майка. Земеделското плодородие се пробужда с безгранично полово буйство. От известна гледна точка оргията отговаря на аморфността отпреди Сътворението. Така например някои новогодишни обреди съдържат оргийни ритуали: общественото „объркване“, волнодумството и сатурналиите символизират изпадането в аморфното състояние, предшествало Сътворението на Света. Когато става въпрос за „сътворение“ на ниво растителен живот, космико-ритуалният сценарий се повтаря, защото новата реколта е равносилна на ново „Сътворение“. Идеята за обновяването, която срещаме при новогодишните ритуали, когато едновременно става въпрос за обновяване на Времето и възстановяване на Света, се открива в земеделските оргийни сценарии. Тук оргията също е слизане в космическата Нощ, в предформалното, във „Водата“, за да се осигури пълното възстановяване на Живота, а оттам — плодородието на Земята и изобилието на реколтата.

Символика на космическото Дърво и култове към растенията

Както видяхме, ритуалите и митовете за Земята Майка изразяват преди всичко разбиранията за плодовитост и богатство. Става въпрос за религиозни идеи, защото множеството страни на всеобщото плодотворие разкриват в крайна сметка тайнството на раждането, на създаването на Живот. И така, за религиозния човек появата на Живота е основното тайнство на Света. Този Живот „идва“ отнякъде, където не е нашият Свят, и се оттегля оттук, „отива“ в отвъдното, тайнствено продължава на едно непознато, недостижимо за повечето живи място. Човешкият живот не се мисли като кратка поява във Времето, между две не-битиета; той е предшестван от предсъществуване и продължава в следсъществуване. Твърде малко е известно за тези нива на извънземния човешки живот, но знае се поне, че съществуват. За религиозния човек смъртта следователно не слага окончателен край на живота: смъртта е само друга разновидност на човешкото съществуване.

Всичко това впрочем е „кодирано“ в космическите ритми: просто трябва да се декодира това, което Космосът „казва“ чрез множеството видове съществуване, за да бъде разбрана тайната на Живота. Едно нещо изглежда очевидно: Космосът е жив организъм, който периодично се обновява. Загадката на неизчерпаемата поява на Живота се съотнася към ритмичното обновяване на Космоса. Поради тази причина древните са си представяли Космоса под формата на гигантско дърво: начинът на съществуване на Космоса, и на първо място, възможността му да се възстановява безкрайно, символично е изобразен чрез живота на дървото.

Все пак трябва да отбележим, че не става въпрос за обикновено наслагване на образи от микрокосмически върху макрокосмически мащаб. Като „природен обект“, дървото не е можело да обхване *целостта на космическия Живот*: на ниво профанен опит неговият начин на съществуване не припокрива начина на съществуване на Космоса в цялата му сложност. На ниво профанен опит растителният живот разкрива само една последователност от „раждане“ и „смърт“. Религиозното виждане за Живота позволява да бъдат „декодирани“ в растителния ритъм други значения, и на първо място, представата за възстановяване, за вечна младост, за здраве, за безсмъртие;

религиозната идея за *абсолютна реалност* — наред с многото други образи — символично се представя и чрез „вълшебния плод“, който едновременно дарява с безсмъртие, всезнание и всемогъщество, плод, способен да превърне хората в богове.

Образът на дървото не е бил избран само като символ на Космоса, но и за да олицетвори живота, младостта, безсмъртието и мъдростта. Успоредно с космическите Дървета, като Игдрасил в германската митология, историята на религиите познава Дървета на Живота (Месопотамия), на Безсмъртието (Азия, Стария завет), на Мъдростта (Стария завет), на Младостта (Месопотамия, Индия, Иран) и т.н. С други думи, дървото е успяло да изрази всичко, което религиозният човек счита за *реално и свещено*, всичко, което той знае, че боговете притежават по природа и което е рядко достижимо от привилегировани личности, герои и полубогове. Затова и митовете, в които се разказва за търсене на безсмъртието или вечната младост, изтъкват на преден план дърво със златни плодове или вълшебни листа, намиращо се в „далечна страна“ (всъщност в другия свят), пазено от чудовища (грифони, дракони, змии). За да се откъснат плодовете, трябва да се победи и убие чудовището пазител; тоест да се премине през *изпита за инициация от геройски тип*: победителят „чрез насилие“ се сдобива със свръхчовешки, почти божествени възможности — вечна младост, непобедимост и всемогъщество.

Именно в такива символи на космическо Дърво, на Безсмъртие или на Мъдрост се проявяват с максимална сила и яснота религиозните валентности на растителния свят. С други думи, свещеното дърво или свещените растения разкриват структура, която не е очевидна при конкретните растителни видове. Както вече отбелязахме, сакралността разбулва най-дълбоките структури на Света. Само от религиозна гледна точка Космосът се представя като „код“. Ритмите на растителността разкриват само за религиозния човек тайната на Живота и на Сътворението и тайната на обновлението, на младостта и безсмъртието. Може да се каже, че всички дървета и растения, считани за свещени (например *асхватха* в Индия), дължат своето привилегировано положение на факта, че въплъщават архетипа, примерния образ на растителността. От друга страна, за едно растение се полагат грижи и то се отглежда поради неговата религиозна стойност. Според някои автори всички растения, които днес се отглеждат, първоначално са били смятани за свещени.

Така наречените култове към растителността не зависят от профанния, „натуристичния“ опит, свързан например с пролетта и

събуждането на растителността. Напротив, религиозният опит за обновлението (новото начало, възстановяването) на Света предшества и определя преоценката на пролетта като възраждане на Природата. Тайнството на периодичното възстановяване на Космоса е обосновало религиозния заряд на пролетта. Впрочем в култовете към растителността не е важно природното явление пролет и появата на растенията, а предизвестяващият *знак* за космическото тайнство. Групи от младежи посещават церемониално къщите в селото и показват зелено клонче, букет цветя, птиче. Това е *знакът на неизбежното възкресение на растителния живот*, свидетелството, че тайнството се е извършило, че пролетта не ще се забави. Повечето от тези ритуали се извършват *преди* „природното явление“ пролет.

Десакрализация на Природата

Вече казахме, че за религиозния човек Природата не е единствено „естествена“. Представата за напълно десакрализираната Природа е скорошно откритие; а и то е достижимо само за немного модерни общества и най-вече за хората на науката. За останалите Природата все още е „магическа“, „тайнствена“, „величествена“ и в това се съзират следите от старите религиозни стойности. Няма съвременен човек, колкото и не-религиозен да е, който да остане равнодушен пред „магията“ на Природата. Не става въпрос само за естетическите, спортни или хигиенни стойности, приписвани на Природата, а също така за едно смътно и трудно определимо чувство, в което все още може да се различи споменът за изгубения религиозен опит.

Интересно е да покажем, с помощта на конкретен пример, промените и накърняването на религиозното значение на Природата. Потърсихме този пример в Китай, и то поради две причини: 1. в Китай, както на Запад, десакрализацията на Природата е дело на малцинство, на образованите; 2. въпреки това в Китай и в целия Далечен изток процесът на десакрализация така и не стигна до своя завършек. „Естетическото съзерцание“ на Природата все още запазва, дори за най-просветените, религиозно обаяние.

Знаем, че от XVII век аранжирането на градини в съдове се е превърнало в мода за образованите китайци. Ставало въпрос за пълни с вода съдове, насред които имало няколко камъка с дървета джуджета, цветя и често миниатюрни модели на къщи, пагоди, мостове и човешки фигури; на анамитски тези камъни се наричали „миниатюрна Планина“, или „изкуствена Планина“ на китайско-анамитски. Самите названия издават космологично значение: видяхме, че Планината е символ на Вселената.

Но тези миниатюрни градини, предпочитано занимание за естетите, имали дълга история, дори праистория, в която се проявява дълбоко религиозно чувство към света. Първоначално съдовете били пълни с благовонна вода, олицетворяваща Морето, а капакът отгоре — Планината. *Космическата структура на всичко това в очевидна*. Присъствал и тайнственият елемент, защото Планината насред Морето символизирала Острова на Блажените — нещо като Рай, в който живеели Безсмъртните даоисти[50]. Следователно става въпрос за отделен, умален свят, който поставяли в дома, за да споделят неговите концентрирани тайнствени сили, *за да възстановят чрез медитация*

хармонията със Света. Планината била декорирана с пещери, пещерният фолклор е играл важна роля при изграждането на миниатюрните градини. Пещерите са тайни убежища, подслон за Безсмъртните даоисти, място за инициации. Те представляват един райски свят и затова в тях се прониква трудно (символиката на „тясната врата“, към която ще се върнем в следващата глава).

Но целият този комплекс — вода, дърво, планина, пещера, — който е играл толкова важна роля в даоизма, е само доразвиване на още по-стара религиозна идея: идеята за идеалната местност — състояща се от планина и вода, — тоест напълно *завършената и уединена* местност. Тя е идеална, защото едновременно представлява миниатюрен свят и Рай, извор на блаженство и място на Безсмъртие. Идеалният пейзаж — връх и вода — е бил прастаро „сакрално място“, където в Китай всяка пролет се срещали момчета и момичета, за да пеят различни ритуални песни и да се съревновават в любовни борби. Досещаме се за последователните преоценки на това първоначално „свещено място“. В най-дълбока древност то е било привилегировано пространство, затворен и осветен свят, където младежите и девойките се събирали периодично, за да участват в тайнствата на Живота и космическата плодовитост. Даоистите са заели тази архаична космологична схема — планина и вода — и са обогатили първоначалния комплекс (планина, вода, пещера, дърво), но са го свели до съвсем малък мащаб: миниатюрна райска вселена, заредена с тайнствени сили, защото била отстранена от профанния свят, край която даоистите се събирали и медитирали.

Сакралността на затворения свят все още може да се долови в съдовете с благовонна вода и похлупак, символизиращи Морето и Островите на Блажените. Този комплекс продължавал да служи за медитация, както миниатюрните градини в началото, докато не станал модно занимание за просветените през XVII век, които го превърнали в „предмет на изкуството“.

Все пак трябва да отбележим, че в този случай нямаме пълна десакрализация на света, защото това, което в Далечния изток наричат „естетическо преживяване“, още пази, дори сред просветените, религиозно измерение. Но примерът с миниатюрните градини ни показва в каква насока и по какви начини се извършва десакрализацията на света. Достатъчно е да си представим в какво можеше да се превърне подобно естетическо преживяване в модерното общество, за да разберем как опитът за космическата святост става все по-рядко срещан и се преобразува само в човешко преживяване:

например като изкуство за изкуството.

Други космически йерофании

Тъй като трябваше да се ограничим, разгледахме само няколко страни от сакралността на Природата. Значителен брой космически йерофании останаха неспоменати. Така например не успяхме да се спрем на слънчевите и лунните символи и култове, нито на религиозното значение на камъните, религиозната роля на животните и т.н. Всяка от тези групи космически йерофании разкрива отделна структура на свещеността на Природата; или по-точно разновидност на сакралното, изразена чрез специфичен начин на съществуване в Космоса. Достатъчно е например да анализираме различните религиозни значения, придавани на камъните, за да разберем какво камъните, *като йерофании*, са способни да *покажат* на хората: те им разкриват мощта, твърдостта, трайността. Йерофанията на камъка е пример за онтофания: преди всичко камъкът е и винаги остава самият себе си, не се променя и затова поразява човека с неизчерпаемост и абсолютност, а оттам по аналогия му загатва за неизменността и абсолютността на Битието. Специфичният начин на съществуване на камъка, възприет благодарение на религиозния опит, разкрива на човека какво е *абсолютно съществуване*, извън Времето, ненакърнимо от развитието.

По същия начин един бърз преглед на множеството религиозни преоценки на Луната ще ни помогне да научим какво са прочели хората в лунните ритми. Благодарение на фазите на Луната, тоест на нейното „раждане“, „смърт“ и „възкресение“, те са осъзнали своя собствен начин на съществуване в Космоса и заедно с това шансовете си за просъществуване или възкресение. Благодарение на лунната символика религиозният човек е успял да обедини големи съвкупности от факти, без видима взаимна връзка между тях, и в крайна сметка да изгради една „система“. Твърде вероятно е религиозната преоценка на лунните ритми да е направила възможни първите големи антропокосмични обобщения на примитивните народи. Благодарение на лунната символика са могли да бъдат свързани и обединени толкова различни неща, като раждането, развитието, смъртта, възкресението; водата, растенията, жената, плодовитостта, безсмъртието; космическата тъма, живота преди раждането и съществуването след смъртта, следвано от лунен тип прераждане („светлина, струяща от тъмата“); тъкането, символа „нишка на Живота“, съдбата, преходността, смъртта и т.н. По принцип повечето идеи за цикличност,

за дуализъм, за полярност, за опозиция, за конфликт, но също така и за обединение на противоположностите, *concidentia oppositorum*, са били или открити, или уточнени благодарение на лунната символика. Може да се говори за „метафизика на Луната“ в рамките на една свързана система от „истини“, засягаща специфичния начин на съществуване на живите, на всичко, което — в Космоса — участва в Живота, тоест в развитието, растежа и смаляването, в „смъртта“ и „възкръсването“. Не трябва да забравяме: Луната разкрива на религиозния човек не само, че смъртта е неразривно свързана с Живота, но най-вече, че *не е окончателна*, че *след нея винаги идва ново раждане*.

Луната придава религиозна стойност на космическото развитие и помирява човека със Смъртта. Слънцето, обратно, разкрива друг начин на съществуване: то не участва в развитието; бидейки винаги в движение, остава непроменимо, формата му е все една и съща. Соларните йерофании се асоциират с религиозните значения на самостоятелността и на силата, на независимостта, на разума. Затова при някои култури се наблюдава процес на соларизация на върховните Същества. Както видяхме, небесните богове са подвластни на тенденция към изчезване от религиозната актуалност, но в отделни случаи тяхната структура и влияние продължават да съществуват в слънчевите божества, особено що се отнася до високоразвитите цивилизации, играли важна историческа роля (Египет, елинистичният Изток, Мексико).

Голям брой героични митологии са със соларна структура. Героят се уподобява на Слънцето, като него той се бори срещу тъмнината, слиза в царството на Смъртта и се завръща победител. Тук тъмнината не е, както в лунните митологии, един от начините на съществуване на божеството, а символизира всичко, което Бог не е, следователно — идеалния Противник. Тъмнината вече не се възприема като необходима фаза на космическия Живот; от гледна точка на соларната религия тя се противопоставя на Живота, формите и разума. Сияйните проявления на слънчевите богове в някои култури са знакът на разума. Накрая *Слънце* и *разум* се покриват до такава степен, че соларните и синкретични теологии от късната Античност се трансформират в рационалистични философии: Слънцето е обявено за разума на Света, а Макробий[51] открива в него всички богове на гръко-ориенталския свят — от Аполон и Юпитер до Озирис, Хор и Адонис („Сатурналии“, I, гл. XVII-XXXIII). В трактата „За Царя Слънце“ на император Юлиан, както и в „Химн на Слънцето“ на Прокъл[52] соларните йерофании отстъпват място на идеи и религиозността изчезва почти

напълно вследствие на дългия процес на рационализиране.

Десакрализацията на соларните йерофании се вписва сред много други подобни процеси, поради които в крайна сметка Космосът се изпразва от своето религиозно съдържание. Но както видяхме, пълната секуларизация на Природата е постигната само от ограничен брой модерни люде: тези, които са лишени от всякакво религиозно чувство. Християнството е внесло дълбоки, коренни промени в религиозната преоценка на Космоса и Живота и не ги е отхвърлило. Християнски автор като Леон Блоа[53] свидетелства, че космическият живот в своята цялост още може да се усеща като божествен код: „Независимо дали е в хората, в животните, или в растенията, животът винаги е Живот и когато настъпи моментът, недоловимата точка, която наричаме смърт, Иисус е този, който се оттегля както от дървото, така и от човешкото същество.“

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА ЧОВЕШКО СЪЩЕСТВУВАНЕ И ОСВЕТЕН ЖИВОТ

„Отворено“ към Света съществуване

Крайната цел на специалиста по история на религиите е да разбере и да изясни за останалите поведението на *homo religiosus* и неговия душевен мир. Това не винаги се удава лесно. В модерния свят религията като форма на живот и *Weltanschauung* се смесва с християнството. В най-добрия случай западният интелектуалец с известно усилие би могъл да се запознае с религиозните виждания от класическата античност и дори с някои големи източни религии, като индуизма, конфуцианството или будизма. Но колкото и да е похвално, подобно усилие за разширяване на религиозния хоризонт не го отвежда твърде далеч; с Гърция, Индия, Китай западният интелектуалец не надхвърля кръга на сложните и високоразвити религии, разполагащи с обширна сакрална литература. Познанието на част от тези свещени текстове, разучаването на някои митологии и теологии от Изтока или от класическия свят все още не е достатъчно, за да се проникне в душевния мир на *homo religiosus*. Тези митологии и теологии са твърде силно белязани от продължителната работа на книжовниците; макар и да не са „религии на Книгата“ (като юдаизма, зороастризма, християнството, исляма), те притежават свещени книги (Индия, Китай) или най-малкото са били повлияни от известни автори (например Омир в Гърция).

За да добием една широка религиозна представа, по-полезно е да се запознаем с фолклора на европейските народи; в техните вярвания, обичаи, поведение спрямо живота и смъртта все още могат да се доловят множество архаични „религиозни ситуации“. Изучавайки европейските селски общности, ни се отдава възможност да разберем религиозния свят на земеделците от неолита. В много случаи обичаите и вярванията на европейските селяни ни представят по-архаично състояние на култура, отколкото засвидетелстваното в митологията на класическа Гърция. Вярно е, че по-голямата част от земеделското население в Европа е било християнизирано преди повече от хилядолетие. Но в своето християнство то е успяло да вмъкне голяма част от предхристиянското религиозно наследство, идващо от незапомнена древност. Няма да е правилно, ако считаме, че поради тази причина селяните в Европа не са християни. Трябва обаче да признаем, че религиозността им не се свежда до историческите форми на християнството, че запазва една космическа структура, почти изцяло лишена от опита на християните от градовете. Можем да

говорим за едно първично, не-историческо християнство; приемайки Христовото слово, европейските земеделци са интегрирали в своята нова вяра космическата религия, която са пазели още от предисторията.

Но за религиоведа, който желае да разбере и да предаде на другите целия сбор от екзистенциални положения на *homo religiosus*, задачата е много по-сложна. Отвъд границите на земеделските култури се простира цял един свят: истински „примитивният“ свят на номадите скотовъдци, ловците, на народите, които все още са на стадия на дребния лов или беритбата на плодове. За да се разбере душевният мир на *homo religiosus*, трябва да се имат предвид хората от тези примитивни общества. Днес тяхното религиозно поведение ни се струва чудновато, направо ексцентрично и при всички положения твърде трудно за разбиране. Но няма друг начин за опознаване на чуждия душевен мир, освен човек да се разположи вътре, в самия му център, за да достигне оттам до всички значения, които тази съкровена вселена владее.

Веднага щом възприемем гледната точка на религиозния човек от архаичните общества, установяваме, че *Светът съществува, защото е бил създаден от боговете*, че самото съществуване на Света „означава“ нещо, че Светът не е ням, нито непроницаем, че не е нещо инертно, без цел, без значение. За религиозния човек Космосът „живее“ и „говори“. Самият живот на Космоса е доказателство за святост, защото е бил създаден от боговете, а боговете се показват на хората чрез космическия живот.

Поради тази причина от един определен стадий на развитие на културата човекът се възприема като микрокосмос. Той е част от Сътворението на боговете; с други думи, в себе ри открива „светостта“, която познава в Космоса. От това следва, че животът му е сходен с космическия живот: като божествено творение, космическият живот става образ модел за човешкото съществуване. Няколко примера. Видяхме, че бракът се възприема като йерогамия между Небето и Земята. Но при земеделците приравняването Земя–Жена е още по-сложно. Жената се уподобява на земя за оран, семената — на *semen virile*[54], а земеделската работа — на брачното съвкупление. „Тази жена дойде като жива земя: посейте в нея семето, мъже!“ — както е написано в „Атхарваведа“ (XIV II, 14). „Вашите жени за вас са ниви“ (Коран, II, 225). Безплодна царица се оплаква: „Приличам на нива, в която нищо не расте!“ Докато в един химн от XII век Дева Мария е възпята като *terra non arabilis quae fructum parturiit*[55].

Да се опитаме да разберем екзистенциалното положение на този, за когото всички споменати уподобявания са *преживян* опит, а не просто идеи. Очевидно е, че неговият живот има едно измерение в повече: той не е просто човешки, а и „космически“, защото притежава отвъдчовешка структура. Можем да го наречем „отворено съществуване“, понеже не е ограничено само в рамките на начина на съществуване на човека. (Впрочем знаем, че примитивният човек разполага своя собствен модел така, та да е в досег с разкрития от митовете отвъдчовешки план.) Съществуването на *homo religiosus*, особено на примитивния, е „отворено“ към Света; живеейки, религиозният човек никога не е сам, част от Света живее в него. Но не можем да кажем, подобно на Хегел, че примитивният човек е „потънал в природата“, че все още не се е отделил като нещо различно от нея, като самия себе си. Когато индусът целува жена си и заявява, че тя е Земята, а той — Небето, напълно осъзнава своята човешка същност, както и тази на съпругата си. Земеделецът от Южна Азия, който с една и съща дума — *lak* — нарича фалоса и лопатата и както много други земеделци уподобява семената на *semen virile*, знае много добре, че лопатата е изработен от него инструмент и че обработвайки полето, той извършва земеделска работа, предполагаща определен брой технически познания. С други думи, космическата символика *прибавя* към един предмет или действие нова стойност, без при това да засяга техните типични и непосредствени стойности. „Отвореното“ към Света съществуване не е безсъзнателно, потънало в Природата съществуване. „Отварянето“ към Света дава възможност на религиозния човек да се опознае, познавайки Света, а това познание е много ценно за него, защото е „религиозно“, защото се отнася до Битието.

Освещаване на Живота

Цитираният пример ни позволява да разберем гледната точка на човека от архаичните общества: за него животът в своята цялост се поддава на освещаване. Начините, по които се извършва освещаването, са многобройни, но резултатът е почти винаги един и същ: животът се живее в два плана — той протича като човешко съществуване и същевременно участва в един отвъдчовешки живот, този на Космоса или на боговете. Имаме основания да предположим, че в едно много далечно минало всички физиологични органи и практики на човека, всички негови жестове са имали религиозно значение. Това се подразбира, защото всички човешки поведения са били основани от боговете или от Героите на културата *in illo tempore*: те са определили не само различните дейности и начини на хранене, на правене на любов, на изразяване и т.н., но дори и най-незначителните — привидно — жестове. В митовете на австралийците караджери двамата Герои на културата са заели особено положение, за да уринират, и караджери до днес повтарят този примерен жест. Излишно е да напомняме, че нищо подобно не съответства на нивото на профанния опит за Живота. За не-религиозния човек всички жизнени проявления — сексът и храненето, работата и играта — са десакрализирани. С други думи, всички тези физиологични дейности са лишени от духовно значение и следователно от истински човешкото измерение.

Но освен религиозното значение, което физиологичните дейности получават като повтарящи божествените модели, органите и техните функции са добили религиозен смисъл чрез приравняването им с различни космически области и явления. Вече приведохме един класически пример: жената, приравнена със земята за оран, сексуалният акт — с йерогамията Небе-Земя и сеитбата. Броят на подобни уподобявания на човека с Вселената е значителен. Някои, изглежда, съвсем спонтанно се налагат в съзнанието, като например уподобяването на окото със Слънцето или на двете очи със Слънцето и Луната, или на темето с пълна Луна; или пък сравняването на дъха с вятъра, на костите с камъните, на косите с тревата и т.н.

Но специалистът по история на религиите среща и други уподобявания, които предполагат доста по-развита символика, цяла система от микромакрокосмически зависимости. Като сравняването на корема или матката с пещера, на червата с лабиринт, на дишането с

тъкане, на вените и артериите със Слънцето и Луната, на гръбначния стълб с *axis mundi* и т.н. Несъмнено не за всички уподобявания между човешкото тяло и макрокосмоса намираме свидетелства при примитивните народи. Някои системи на съответствия между човек и Вселена са получили своето пълно развитие едва в големите култури (Индия, Китай, античният Близък изток, Централна Америка). Все пак техните отправни точки могат да се открият още в архаичните общности. При примитивните народи срещаме изключително сложни системи на антропокосмическо уподобяване, показващи незчерпаеми теоретически възможности. Такъв е случаят например при догоните от бившата Френска Западна Африка.

Тези антропокосмически уподобявания ни интересуват най-вече, доколкото са „кодове“ към различни екзистенциални ситуации. Казахме, че религиозният човек живее в „отворен“ свят и че, от друга страна, неговото съществуване е „отворено“ към Света. Това означава, че той има достъп до безкрайно много опити, които бихме нарекли „космически“. Подобни опити също са религиозни, защото Светът е сакрален. За да успеем да ги разберем, трябва да си припомним, че основните физиологични функции могат да станат тайнства. Има ритуално ядене и храната се възприема по различни начини според различните религии и култури: продуктите или се считат за свещени, или за дар от божеството, или са приношение за боговете на тялото (както например в Индия). Видяхме, че сексуалният живот също е сведен до ритуали, а оттам — уподобяван както на космически явления (дъжд, засяване), така и на божествени действия (йерогамия Небе—Земя). Понякога бракът се възприема на три нива: индивидуално, социално и космическо. Например при омаха селището е разделено на две половини, наречени съответно Небе и Земя. Брак може да се осъществи само между двете противоположни страни и всяка сватба повтаря първоначалната hieros gamos: съюз между Земята и Небето.

Подобни антропокосмически уподобявания и най-вече последвалата обредност на физиологичния живот са запазили цялата си жизненост дори и в най-високоразвитите религии. Ще се ограничим само с един пример: сексуалната връзка като ритуал е придобила голямо значение в индийския тантризъм[56]. Индия блестящо ни показва как един физиологичен акт може да бъде преобразен в ритуал и как, надскачайки ритуалистичната епоха, същият акт би могъл да се възприеме като „мистична техника“. Възклицанието на съпруга в „Брхадараняка Упанишад“: „Аз съм Небето, ти си Земята!“, идва, след

като съпругата се е превърнала във ведически жертвеник (VI, IV, 3). При тантризма жената олицетворява пракрити (Природата) и космическата Богиня, Шакти, докато мъжът се идентифицира с Шива — неподвижния и спокоен чист Дух. Сексуалният съюз (майтхуна) е преди всичко обединяване на тези два принципа — Природата-космическа Енергия и Духа. Както се твърди в един тантристки текст: „Истинският сексуален съюз е съюзът на върховната Шакти с Духа (атман); всичко друго са плътски връзки с жени“ („Куларнава Тантра“, V, 111–112). Вече не се касае за физиологичен акт, а за мистичен ритуал; партньорите не са човешки същества, а са „откъснати“ и свободни като богове. В тантристките трудове постоянно се подчертава, че става въпрос за преобразяване на плътския опит. „Чрез същите действия, заради които някои горят милиони години в Ада, йогинът достига своето вечно спасение.“ В „Брхадараняка Упанишад“ (V, XIV, 8) се твърди: „Този, който знае това, какъвто и грях да изглежда, че върши, е чист, неостаряващ и безсмъртен.“ С други думи, „този, който знае“, разполага със съвсем различен опит в сравнение с профанния. Това означава, че всеки профанен опит може да бъде преобразен, изживян в друг, отвъдчовешки план.

Индийският пример ни показва до каква „мистична“ изтънченост би могла да стигне обредността на физиологичните органи — широко присъстваща на всички нива на архаичните култури. Трябва да отбележим, че оценяването на сексуалността като начин за участие в сакралното (в Индия — за достигане на свръхчовешкото състояние на абсолютна свобода) крие опасности. В самата Индия тантризмът е довел до някои извратени и позорни церемонии. На други места, в примитивния свят, ритуалната сексуалност се придружавала от най-различни оргийни форми. Индийската практика всъщност ни разкрива един вече недостижим в десакрализираното общество опит: опита за осветения сексуален живот.

Тяло—дом—Космос

Отбелязахме, че религиозният човек живее в „отворен“ Космос и че е „отворен“ към Света. Под това трябва да се разбира: а) че той общува с боговете; б) че участва в сакралността на Света. Анализирайки структурата на свещеното пространство, установихме, че религиозният човек може да живее само в един „отворен“ свят: индивидът желае да се разположи в „центъра“, там, където съществува възможност за общуване с боговете. Жилището му е микрокосмос; тялото му впрочем също. Уподобяването къща-тяло-Космос се е наложило твърде рано. Ще се спрем малко повече на него, защото ни показва в каква насока архаичните религиозни стойности могат да бъдат интерпретирани от по-късните религии и дори философии.

Индийската религиозна мисъл нашироко е използвала това традиционно уподобяване — къща-Космос-човешко тяло, и обяснимо защо тялото, както и Космосът, е в крайна сметка „ситуация“, система от приети обуславяния. Гръбначният стълб се уподобява на космическия Стълб (*скамбха*) или на Планината Меру, дъхът се отъждествява с вятъра, пъпът или сърцето — с „Центъра на Света“ и т.н. Но уподобяване се прави и между човешкото тяло и като цяло ритуала: мястото за жертвоприношение, съдовете и жертвените жестове се оприличават на различните физиологични органи и функции. Човешкото тяло, ритуално уподобено на Космоса или на ведическия олтар (който е *imago mundi*), се възприема също и като къща. В един хатхайогистки текст се говори за тялото като за „къща с колона и девет врати“ („Горакша Шатака“, 14).

С една дума, настанявайки се съзнателно в примерната ситуация, за която в известен смисъл е предопределен, човекът се „космизира“; той възпроизвежда — в човешки мащаб — системата от реципрочни обуславяния и ритми, която характеризира и образува един „свят“ и която в крайна сметка определя всяка вселена. Уподобяването действа и в обратна посока: храмът или къщата на свой ред се приемат като човешко тяло. „Окото“ на купола е често срещано понятие в много архитектурни традиции. Важно е обаче да подчертаем, че всеки от тези еквивалентни образи — Космос, къща, човешко тяло — предлага или може да получи „отвор“ отгоре, който осъществява прехода в друг свят. Впрочем горният отвор в индийската кула се нарича *брахмарандхра*. Този термин означава „отворът“ в горната част на черепа, който играе основна роля в йогистко-тантристките техники, а

оттам също излита душата в момента на смъртта. Да си припомним обичая, според който черепът на мъртвия йогин трябва да се счупи, за да се улесни отлитането на душата.

Този индийски обичай намира своето съответствие във вярванията, широко разпространени в Европа и Азия, че душата на мъртвия излиза през комина (отвор за пушек) или през покрива, и то през онази част на покрива, която е над „свещения ъгъл“[57]. В случай на продължителна агония свалят една или повече дъски от покрива или дори го разрушават. Значението на този обичай е очевидно: душата ще се отдели по-лесно от своето тяло, ако къщата, образ на тялото Космос, е с разбита горна част. Разбира се, всички тези опити са недостижими за не-религиозния човек не само защото за него смъртта е десакрализирана, но и защото той не живее в Космос, в точния смисъл на думата, и не си дава сметка, че да има „тяло“ и да обитава къща, е равносилно на това да приеме една екзистенциална ситуация в Космоса (виж по-нататък). Трябва да отбележим, че мистичният индийски речник е запазил уподобяването човек-къща и именно отъждествяването на черепа с покрива или купола. Основният мистичен опит, тоест надхвърлянето на човешкото състояние, е изразено чрез двоен образ: разрушаването на покрива и излитането в небесата. В будистките текстове се говори за архати, които „летят в небесата и разрушават покрива на двореца“, които, „летейки по своя собствена воля, разбиват и преминават през покрива на къщата и политат в небесата“ и т.н. Тези магически формули могат да се тълкуват двояко: на ниво мистичен опит става въпрос за „екстаз“ и за излитането на душата чрез брахмарандхра; на метафизично ниво се касае за премахване на обусловения свят. Но и двете значения на „полета“ на архатите изразяват прекъсване на онтологично ниво и преминаване от един начин на съществуване в друг или, по-точно, от обусловено в не-обусловено съществуване, тоест — съвършената свобода.

В повечето архаични религии „полетът“ означава достъп до свръхчовешки начин на съществуване (бог, магьосник, „дух“) и в крайна сметка — пълната свобода на движение, като едно от свойствата на „духа“. Според индийската мисъл архатът, който „разрушава покрива на къщата“ и отлита в небесата, образно показва, че е надхвърлил Космоса и е получил достъп до парадоксален, немислим начин на съществуване — абсолютната свобода (названията за нея са много: *нирвана*, *асамскарта*, *самадхи*, *сахаджа* и т.н.). В митологичен план Буда илюстрира примерния жест за

превъзмогването на Света, като заявява, че е „счупил“ космическото Яйце, „черупката на незнанието“ и че е постигнал „пълното блажено достойнство на Буда“.

Този пример ни показва колко е важна дълготрайността на архаичните символики, отнасящи се до човешкото жилище. Тези символики изразяват първоначални религиозни ситуации, но те са способни да променят техните стойности, обогатявайки се с нови значения и вписвайки се във все по-разчленени мисловни системи. Тялото се „обитава“ по същия начин, както се обитава една къща или Космосът, който човек сам си е създал (виж Първа глава). Всяка законна и постоянна ситуация предполага включването в Космос, в съвършено организирана Вселена, следователно повтаряща примерния модел — Сътворението. Както видяхме, обитаваната територия, Храмът, къщата, тялото са Космоси. Но всеки от тези Космоси, според своя начин на съществуване, притежава „отвор“, както и да се нарича в различните култури („окото“ на Храма, комин, дупка за дим, *брахмарандхра* и т.н.). По един или друг начин Космосът, в който живеем — тяло, къща, племенна територия, целият този свят, — общува нагоре с друго ниво, което го надхвърля.

Случва се в не-космическа религия, както в Индия след будизма, отворът към горното ниво да не изразява прехода от човешко към свръхчовешко състояние, а трансцендентността, премахването на Космоса, абсолютната свобода. Огромна е разликата между философското значение на счупеното от Буда „яйце“ или на разрушения от архатите „покрив“ и архаичната символика на прехода от Земята към Небето посредством *axis mundi* или дупката за дим. Индийската философия, както и мистиката са предпочели измежду символите, които са можели да изразят онтологичното прекъсване и трансценденцията, именно първоначалния образ на разбиването на покрива. Надхвърлянето на човешкото състояние се предава образно чрез унищожаването на „къщата“, тоест на личния Космос, избран за живеене. Всяко „постоянно местоживеене“, където човек се е „настанил“, във философски план отговаря на поета екзистенциална ситуация. Образното разбиване на покрива означава, че е премахната *всяка „ситуация“*, че не е избрано *настаняването в света*, а абсолютната свобода, която според индийската мисъл включва унищожаването на всеки обусловен свят.

Не е нужно да се впускаме в дълги анализи относно стойностите, които един не-религиозен наш съвременник придава на своето тяло, на своята къща и на своята вселена, за да определим огромното

разстояние, което го дели от хората, принадлежащи към примитивните и източни култури, за които току-що говорихме. Както жилището на модерния човек е загубило своите космологични стойности, така и неговото тяло е лишено от всякакво религиозно или духовно значение. Накратко можем да кажем, че за модерните хора, у които религиозността отсъства, космосът е станал непрозрачен, инертен, ням: не предава никакво послание, не носи никакъв „код“. Чувството за святост на Природата продължава да съществува и днес в Европа, най-вече сред селското население, защото при него е оцеляло християнството, изживяно като космическа литургия.

Що се отнася до християнството в индустриалните общества, особено сред интелектуалците, то отдавна е загубило космическите стойности, които е притежавало още в средновековието. Не че градското християнство обезателно е „деградирало“ или е „по-низше“, но религиозната чувствителност на градското население силно е обедняла. За християните, живеещи в модерен град, космическата литургия, тайнството на участието на Природата в христологичната драма са станали недостижими. Техният религиозен опит вече не е „отворен“ към Космоса, а строго частен опит; спасението е проблем между човека и неговия Бог; в най-добрия случай човек се чувства отговорен не само пред Бога, но и пред Историята. В отношенията човек—Бог—История обаче Космосът няма никакво място. Това ни кара да предполагаме, че дори според истинския християнин Светът вече не се възприема като творение на Бога.

Преминаването през тясната Врата

Това, което бе казано за символиката тяло—къща и антропокосмическите уподобявания, свързани с нея, далеч не може да изчерпи невероятното богатство на темата: просто трябваше да се ограничим с някои от многото и страни. „Къщата“ едновременно *imago mundi* и копие на човешкото тяло — играе значителна роля в ритуалите и митологиите. В някои култури (предисторически Китай, Етрурия и др.) погребалните урни имат формата на къща: те са с отвор отгоре, които позволява на душата на мъртвия да влиза и да излиза. Урната къща в известен смисъл се превръща в ново „тяло“ за покойния. Но митичният Прародител също е излязъл от къщичка с формата на калпак и пак в такава къща-урна-калпак нощем Слънцето се скрива, за да излезе сутринта. Следователно има структурна връзка между различните видове преминаване: от тъмнината Към светлината (Слънцето), от пред-съществуването на човешката раса към нейната поява (митичният Прародител), от Живота към Смъртта и към новото съществуване *post mortem*[58] (душата).

Многократно подчертахме, че всяка форма на „Космос“ — Вселената, Храмът, къщата, човешкото тяло — притежава горен „отвор“. Сега можем по-добре да разберем значението на тази символика: отворът дава възможност за *преминаване* от един начин на съществуване в друг, от една екзистенциална ситуация в друга. Всяко космическо съществуване е предопределено за „преход“: човек преминава от пред-живота в живота и накрая в смъртта, както митичният Прародител е преминал от пред-съществуването в съществуването и Слънцето — от тъмнината в светлината. Трябва да се отбележи, че този тип „преминаване“ се вписва в една по-сложна система, чиито основни страни разгледахме, когато говорихме за Луната като архетип на космическото развитие, за растителността като символ на всеобщото обновление и най-вече за множеството начини на ритуално повтаряне на космогонията, тоест примерно *преминаване* от виртуално към формално. Уместно е да уточним, че всички ритуали и символики на „преминаването“ изразяват специфично схващане за човешкото съществуване: веднъж роден, човекът още не е завършен; трябва да се роди повторно, духовно; той става завършен човек, като преминава от несъвършено, ембрионално състояние към съвършеното състояние на възрастен. С една дума, може да се каже, че човешкото съществуване достига своята цялост чрез серия от ритуали за

преминаване, всъщност последователни инициации.

По-нататък ще разгледаме смисъла и функцията на инициацията. Нека засега да се спрем върху символиката на „преминаването“, така както религиозният човек я разбира в своята позната среда и ежедневен живот: например въплътена в къщата му, в пътя, по който тръгва за работа, в мостовете, които преминава и т.н. Тази символика присъства в самата структура на жилището. Видяхме, че горният отвор означава посоката нагоре към Небето, желанието за трансцендентност. *Прагът* определя както границата между „вън“ и „вътре“, така и възможността за преминаване от една зона в друга (от профанното към сакралното; виж Първа глава). Но идеята за опасно преминаване се олицетворява най-вече от образите на моста и на *тясната врата* и поради тази причина те присъстват навсякъде в ритуалите за инициации и погребения. Инициацията, както смъртта, както мистичният екстаз, както абсолютното познание, както вярата в юдаизма и християнството, е равносилна на преминаване от един начин на съществуване в друг и предизвиква истинска онтологична промяна. За да подскажат това парадоксално преминаване (то винаги предполага прекъсване и трансцендентност), различните религиозни традиции многократно са използвали символиката на опасния Мост и тясната Врата. В иранската митология покойните поемат *post mortem* по Моста Синват: за праведните е широк девет хвърлея, но за нечестивите става тесен като „острието на бръснач“ (Денкарт, IX, XX, 3). Под моста Синват зее дълбоката бездна на Ада (Видеват, III, 7). По същия Мост преминават и мистиците по време на екстатичното си пътуване към Небето: оттам, например, се е изкачил като дух Арда Вираф.

Откровението на Свети Павел ни показва „тесен като косъм“ мост, който свързва нашия свят с Рая. Същия образ срещаме и при арабските писатели и мистици: мостът е „по-тесен от косъм“ и свързва Земята с небесните сфери и Рая. В християнските традиции грешниците, които не могат да го преминат, са запратени в Ада. Средновековните легенди говорят за „мост, скрит под водата“ и за мост сабя, по който героят (Ланселот) трябва да мине с боси нозе и голи ръце: мостът е „по-остър от коса“ и преодоляването му става „болезнено и мъчително“. Във финландската традиция през Ада минава мост, покрит с игли, гвоздеи и остриета: по него, към другия свят, тръгват мъртвите, както и шаманите в екстаз. Подобни описания се срещат почти навсякъде по света. Важно е да подчертаем, че същата образност се е запазила, когато е трябвало да се открояят трудностите

при постигане на метафизичното познание, а що се отнася до християнството — на вярата. „Трудно е да се мине по наточеното острие на бръснача, казват поетите, за да изразят трудностите на пътя, който води към върховното познание“ („Катха Упанишад“, III, 14). „Защото тесни са вратата и стеснен е пътят, който води в живота, и малцина го намират“ (Евангелие от Матея, 7:14).

Тези няколко примера относно инициационното, погребалната и метафизична символика на моста и вратата ни показват в каква посока ежедневното съществуване и „малкият свят“, който то включва — къщата и различните сечива, рутината на ежедневието и нейните жестове и т.н., — могат да бъдат възприети в религиозен и метафизичен план. В опита на религиозния човек се преобразува текущият всекидневен живот: той навсякъде открива някакъв „код“. Дори най-обичайният жест може да означава духовен акт. Пътят и ходенето могат да приемат религиозни стойности, защото всеки път може да символизира „пътя на живота“, а всяко ходене — „поклонничество“, странстване към Центъра на Света. Ако притежаването на „къща“ означава, че човек е приел стабилна ситуация в Света, то тези, които са се отказали от къщите си — поклонниците и аскетите, — чрез „вървенето“, чрез постоянното движение заявяват своето желание да излязат от Света, отказа си от всякакво светско положение. Къщата е „гнездо“, а както се казва в „Панкавимша Брахмана“ (XI, XV, 1), „гнездото“ предполага стада, деца и огнище, с една дума, то символизира семейния, социален и икономически свят. Тези, които са избрали странстването, пътя към Центъра, трябва да изоставят всякакво семейно и социално положение, всякакво „гнездо“ и да се посветят само на „вървене“ към върховната истина, която във високоразвитите религии се припокрива със скритият Бог, *Deus absconditus*.

Ритуали на преминаване

Както е било отдавна установено, ритуалите на преминаване играят важна роля в живота на религиозния човек. Несъмнено този тип ритуал е най-добре представен при инициацията в пубертета — преминаването от една възрастова група в друга (от детството в юношеството). Но подобна церемония съпътства и раждането, сватбата и смъртта и при всеки от тези случаи може да се каже, че също става въпрос за инициация, защото отново се извършва коренна промяна в онтологичния порядък и социалния статус. Раждайки се, детето разполага само с физическо съществуване; то все още не е признато от семейството, нито прието от общността. Ритуалите, извършени веднага след раждането, придават на новороденото статуса на „живо“; едва благодарение на тези ритуали то се включва в общността на живите.

Бракът е също повод за преминаване от една социо-религиозна група в друга. Младоженецът напуска групата на ергените, за да се присъедини към групата на главите на семейство. Всеки брак съдържа в себе си напрежение и опасност, предполага криза; затова се извършва чрез ритуал за преминаване. Гърците наричат брака *telos*, посвещаване, и брачният ритуал напомнял този на мистериите.

Що се отнася до смъртта, ритуалите са още по-усложнени, защото става въпрос не само за „природно явление“ (животът или душата напускат тялото), но и за смяна на онтологичния и социален порядък: покойният трябва да преодолее определени изпитания, които засягат отвъдната му съдба, освен това обаче следва да бъде признат от общността на мъртвите и приет между тях. При някои народи единствено ритуалното погребение потвърждава смъртта: този, който не е погребан според обичая, не е мъртъв. Другаде смъртта се признава само след извършване на погребалните церемонии или когато душата на покойния е била ритуално отведена в новото й жилище, в отвъдния свят, и там е била приета от общността на мъртвите. За не-религиозния човек раждането, бракосъчетанието и смъртта са просто събития, които засягат индивида и семейството му; понякога — когато става въпрос за държавен глава или политик — това са събития с политически отзвук. В не-религиозното възприятие на съществуването всички тези „преходи“ са загубили своя ритуален характер: те не означават нищо друго освен конкретния акт на раждане, смърт или официално призната сексуална връзка. Все пак трябва да добавим, че драстично не-религиозен опит по отношение на целия живот се среща

твърде рядко в чист вид, дори и в най-не-религиозните общества. Възможно е подобен не-религиозен опит да стане обичаен в едно повече или по-малко отдалечено бъдеще; но засега е по-скоро изключение. В профанния свят се наблюдава радикална секуларизация на смъртта, брака и раждането, ала както ще видим по-нататък, все още живеят смътни спомени и носталгия по отменените религиозни поведения.

Когато говорим за инициационните ритуали, следва да правим разлика между инициация в пубертета (възрастова група) и церемониите за приемане в тайно общество: най-важната разлика се състои в това, че всички подрастващи трябва да преминат инициацията във възраст, докато тайните общества са запазени за определен брой възрастни. Институцията на инициацията в пубертета изглежда по-древна от инициацията в тайно общество; тя е по-разпространена и се среща и на най-архаичните нива на култура, като например при австралийците и жителите на Огнена земя. Не е тук мястото да излагаме в цялата им сложност инициационните церемонии. Ще отбележим само, че от най-архаичните стадии на култура инициацията играе главна роля в религиозното оформяне на човека и най-вече че представлява промяна в онтологичната подредба на новопосветения. Този факт ни се струва твърде важен за вникване в мирогледа на религиозния човек: той ни показва, че индивидът от примитивните общества не се чувства „завършен“ в своята „даденост“ на природно ниво на съществуване: за да стане истински човек, трябва да умре в този първи (природен) живот и да се роди отново за по-висш живот, едновременно религиозен и културен.

С други думи, примитивният човек разполага своя човешки идеал на свръхчовешки план. Според него: 1. пълноценен човек може да се стане, след като се надхвърли и донякъде премахне природната човешка същност, защото в крайна сметка инициацията се свежда до парадоксален, свръхестествен опит за смърт и възкресение или за второ раждане; 2. инициационните ритуали, обхващащи символични изпитания, смърт и възкръсване, са били основани от боговете, Героите на културата или митичните Прародители: следователно тези ритуали имат свръхчовешки произход и извършвайки ги, новопосветеният повтаря свръхчовешко, божествено поведение. Този извод е важно да се запомни, защото още веднъж ни показва, че религиозният човек *се мисли различен* от това, което е на „природно“ ниво, и се опитва да се изгради според идеалния образ, който му е бил разкрит от митовете. Примитивният човек се стреми да достигне един

религиозен идеал за човешко и в това усилие могат да се открият кълновете на всяка по-късно установена етика на развитите общества. Разбира се, в днешните не-религиозни общества инициацията вече не съществува като религиозен акт. Но както по-нататък ще видим, макар и силно десакрализирани, *patterns*[59] на инициацията са още живи в съвременния свят.

Феноменология на инициацията

Инициацията обикновено разкрива три типа опит: този за сакралното, за смъртта и за сексуалността. Всички те са непознати за детето; посветеният ги познава, приема и включва в своята нова личност. Ще добавим, че ако новопосветеният умре по време на детския си, профанен, не-възстановен живот, за да се прероди за ново, осветено съществуване, той отново се ражда на ниво, което позволява достигането на познание, на знание. Посветеният не е просто „новороден“ или „възкръснал“: той е човек, който знае, който познава тайнствата, който е получил откровения от метафизичен порядък. По време на своето обучение в пустошта той научава свещените тайни: митовете за боговете и произхода на света, истинските имена на боговете, ролята и произхода на ритуалните инструменти, използвани при церемониите за инициация (bull-roarers[60], ножове от кремък за обрязването и др.). Инициацията е равносилна на духовно съзряване и в цялата религиозна история на човечеството навсякъде срещаме тази тема: посветеният, този, който е узнал тайните, е този, който знае.

Церемонията неизменно започва с отделяне на бъдещия новопосветен от семейството му и оттегляне в пустошта. В това вече се долавя символ — на Смъртта: гората, джунглата, тъмнината олицетворяват отвъдното, „Ада“. На места вярват, че тигър идва и отнася кандидатите на гърба си в джунглата: хищникът е превъплъщение на митичния Прародител, Господаря на инициацията, който отвежда младежите в Ада. Другаде приемат, че бъдещият новопосветен е погълнат от чудовище: в корема на чудовището цари космическа Нощ: това е ембрионалният свят на съществуването, както в космически, така и в човешки план. На много места в необитаеми пространства има колиби за инициация. В тях младите кандидати биват подложени на част от изпитанията и въведени в тайните традиции на племето. Така че колибата за инициация символизира майчината утроба. Смъртта на младежа означава завръщане в ембрионалното състояние, но това не бива да се разбира само в смисъла на човешката физиология, а и в космологичен план: зародишното състояние е равносилно на временно изпадане във виртуалния, пред космически вид.

Други ритуали осветляват символиката на инициационната смърт. При някои народи кандидатите са заравяни или полагани в прясно изкопани гробове. Или пък ги покриват с клони и те стоят

неподвижни като мъртви, а другаде ги натъркват с бял прах, за да приличат на призраци. Впрочем бъдещите новопосветени имитират поведение на призраци: когато ядат, не си служат с пръстите, а вземат храната направо със зъби, както се вярва, че правят душите на умрелите. И накрая мъченията, които трябва да изтърпят, измежду многото си значения имат и следното: приема се, че подложеният на мъчения и обезобразяване кандидат е измъчван, рязан, заливан с вряла вода или горен от демоните, господари на инициацията, тоест от митичните Прародители. Физическите страдания отговарят на положението на този, който е „изяден“ от демона звяр, разкъсан в пастта на инициационното чудовище и смлян в корема му. Обезобразяванията (изтръгване на зъби, отрязване на пръсти и т.н.) също са натоварени със символиката на смъртта. По-голямата част от тях са във връзка с лунните божества. Луната периодично изчезва, умира, за да се роди отново три нощи по-късно. Лунната символика внушава, че смъртта е първото условие за всяко мистично прераждане.

Освен специфичните операции като обрязване и отрязване, освен инициационните обезобразявания, и други външни белези маркират смъртта и възкресението: татуировки, скарификация[61]. Символиката на мистичното възраждане приема най-различни форми. Кандидатите получават други имена в замяна на предишните. При някои племена от младите посветени се изисква да забравят целия си досегашен живот; веднага след инициацията ги хранят като деца, водят ги за ръка и отново, като бебета, ги обучават как да се държат. Обикновено в пустошта научават нов език или поне таен речник, достъпен само за посветените. Както става ясно, с инициацията всичко започва отново. Понякога символиката на второто раждане се изразява с определени жестове. При някои народи банту, преди да бъде обрязано, момчето участва в церемония, известна под названието „ражда се отново“. Бащата принася в жертва овен и след три дни повива сина си с булото от стомаха и кожата на животното. Но преди това детето трябва да отиде в леглото и да плаче като новородено. В кожата на овена остава три дни. Според обредността на същите народи мъртвите се погребват в кожа от овен, а за ритуално обличане в животинска кожа има свидетелства и при високоразвити култури (Индия, древен Египет).

В инициационните сценарии символиката на раждането почти винаги е съпътствана от тази на Смъртта. В контекста на инициацията смъртта означава преодоляване на профанното, не-осветеното, положението на „природен човек“, непознаващ сакралното, сляп за духа. Тайнството на инициацията малко по малко разкрива пред

бъдещия новопосветен истинските измерения на съществуването: като го въвежда в свещеното, инициацията го принуждава да поеме отговорността на човек. Добре е да запомним този важен факт: в архаичните общества достъпът до духовното се изразява чрез символиката на Смъртта и на новото раждане.

Мъжки братства и тайни женски общества

Ритуалите за влизане в мъжко общество съдържат едни и същи изпитания и повтарят едни и същи инициационни сценарии. Но както споменахме, принадлежността към мъжко братство предполага вече подбор: не всички, които са преминали инициацията в пубертета, ще бъдат посветени, въпреки че всички го желаят.

Ще дадем само един пример: при африканските племена манджа и банда съществува тайно общество, известно под името Нгакола. Според мита, разказван по време на инициация, чудовището Нгакола притежавало властта да убива хората, като ги поглъща, а след това да ги повръща обновени. Бъдещият новопосветен бива въведен в колиба, която символизира тялото на чудовището. Там чува злокобния глас на Нгакола, шибат го с камшици и го подлагат на мъчения; казват му, че „сега е влязъл в стомаха на Нгакола“ и в момента е смилан. След като преминава още изпитания, накрая извършващият инициацията обявява, че Нгакола е изял кандидата и вече го връща.

Тук откриваме символиката на смъртта чрез поглъщане в корема на чудовище — символика, която играе изключително важна роля при инициацията в пубертета. Да отбележим още веднъж, че ритуалите за влизане в тайно братство отговарят напълно на инициацията в пубертета: затваряне, мъчения и инициационни изпитания, смърт и възкръсване, налагане на ново име, предаване на таен език и т.н.

Съществуват и женски инициации. Не трябва да очакваме да открием в ритуалите и тайнствата за жените същата символика или, по-точно, идентични символични прояви, както при мъжките братства. Но лесно можем да прозрем какво ги обединява: дълбок религиозен опит, който е в основата на всички тези церемонии и тайнства. Прицелната точка на инициационните ритуали в пубертета, както и на *Weiberbiinde*[62], е *достъпът до сакралността*, такава, каквато се разкрива пред новопосветената, поемаща върху себе си положението на жена.

Инициацията започва с първата менструация. Този физиологичен симптом бележи прекъсване, изтръгване на младото момиче от познатия му свят: то веднага се изолира, отделя от общността. Това става в специална колиба в пустошта или в тъмен ъгъл на жилището. Девойката трябва да стои в особено, твърде неудобно положение и да внимава да не бъде видяна от Слънцето или докосната от когото и да било. Тя носи специална дреха или знак, определят й цвят, в известен

смисъл запазен за нея, и трябва да се храни само със сурови продукти.

Отделянето и затварянето на тъмно, в колиба, в пустошта, ни напомня символиката на инициационната смърт при момчетата, изолирани в гората, затваряни също в колиби. Все пак различното е, че момичетата биват отделяни веднага след първата менструация; тоест отделянето е индивидуално, а при момчетата — колективно. Разликата се обяснява с физиологичната особеност, бележеща прощаването с детството при момичетата. Въпреки това накрая девойките образуват група и тогава инициацията им се извършва колективно, под ръководството на възрастни жени.

Що се отнася до *Weiberbiinde*, те винаги са свързани с тайнството на раждането и плодовитостта. Тайнството на раждането, тоест откритието, което жената прави, че *тя е създателка по отношение на живота*, представлява религиозен опит, непреводим на езика на мъжкия опит. При това положение можем да разберем защо раждането е дало начало на тайни женски ритуали, които понякога прерастват в истински тайнства. Следи от подобни тайнства са се запазили дори в Европа.

Както и при мъжете, срещаме най-различни форми на женски обединения, в които тайната и мистерията се увеличават прогресивно. Най-напред съществува общата инициация, през която минава всяко момиче и младоженка и която достига до институцията *Weiberbiinde*. След това идват женските обединения на основата на мистерии, както в Африка, или групите на менадите[63] в древността. Известно е, че тези женски братства на мистериите са съществували много дълго.

Смърт и инициация

Символиката и ритуалът на посвещаването, които съдържат поглъщане от чудовище, са заемали важно място както в инициациите, така и в героическите митове и тези за Смъртта. Символиката на връщането в утробата винаги има космологично значение. Целият свят символично се връща, заедно с бъдещия новопосветен, в космическата Нощ, за да може да бъде създаден отново, да бъде възстановен. Както видяхме (Втора глава), космологичният мит се разказва и с терапевтична цел. За да се излекува болният, е нужно да направим така, че *да се роди отново*, а архетипният модел на раждането е космогонията. Трябва да се отмени делото на Времето, да се върне началният момент отпреди Сътворението: в човешки план това означава, че следва да се върнем към „бялата страница“ на съществуването, към абсолютното начало, когато нищо не е било изцапано или развалено.

Влизането в корема на чудовището — или символичното „погребване“, или затварянето в колибата за инициация — е равносилно на връщане към първоначалната неопределеност, към космическата Нощ. Излизането от корема или от тъмната колиба, или от инициационния „гроб“ имитира примерното завръщане в Хаоса, така че да направи възможно повторението на космогонията, да подготви новото раждане. Връщането в Хаоса понякога се потвърждава докрай: такъв е случаят например с инициационните болести на бъдещите шамани, които често са били смятани за истинска лудост. И действително присъстваме на тотална криза, която понякога води до разпадане на личността. Този „психически хаос“ е знак, че профанният човек се разпада и се ражда нова личност.

Вече разбираме защо една и съща схема на инициация — страдания, смърт и възкръсване (възраждане) — се открива във всички тайнства, както в ритуалите на пубертета, така и в тези, които дават достъп до тайни общества; и защо един и същ сценарий може да се разчете в потресаващите лични опити, които предшестват мистичното призвание (при примитивните народи „инициационните болести“ на бъдещите шамани). Човекът от примитивните общества се опитал да победи смъртта, трансформирайки я в *ритуал на преминаване*. С други думи, според примитивните хора се умира за нещо, което *не е било съществено*; умира се всъщност за профанния живот. Така че смъртта е била считана като висша инициация, като начало на едно ново

духовно съществуване. Нещо повече: раждане, смърт и прераждане (възраждане) са били възприемани като три момента от едно и също тайнство и цялото духовно усилие на архаичния човек се използвало, за да се покаже, че между тези моменти не бива да съществува прекъсване. Човек не може да се спре в един от тях. Движението, прераждането следват едно подир друго безкрайно. Космогонията се повтаря неуморно, за да бъде човек сигурен, че прави нещо добре: дете например, или къща, или духовна изява. Ето защо постоянно се сблъскваме с космогоничната валентност на ритуалите за инициация.

„Второто раждане“ и духовното раждане

Инициационният сценарий, тоест умирането за профанното положение, последвано от прераждане в сакралния свят, света на боговете, играе значителна роля и в развитите религии. Известен е примерът с индийското жертвоприношение, чиято цел е да се постигне след смъртта Небето, пребиваване с боговете или качество на бог (*деватма*). С други думи, чрез приношението се изгражда свръхчовешкото положение, резултат, съизмерим с архаичните инициации. Принасящият се в жертва предварително трябва да бъде посветен от жреците, а самото посвещаване (*дикша*) съдържа инициационна символика с родилна структура; конкретно казано, *дикша* ритуално преобразува принасящия се в жертва в ембрион и предизвиква повторното му раждане.

Свещените текстове надълго се спират върху системата на уподобяване, благодарение на която жертващият се претърпява *regressus ad uterum*[64], последвано от ново раждане. Ето например какво се казва в „Аитарея Брахмана“ (I, 3): „Жреците превръщат в зародиш този, на когото дават посвещение (*дикша*). Те го поръсват с вода: водата е мъжкото семе… Вкарват го в специален навес: специалният навес е матката, от която се получава *дикша*; и така го вкарват в матката, която му подхожда. Покриват го с дреха; дрехата е амнион[65]… Отгоре слагат кожа от черна антилопа; корионът[66] наистина е над амниона… Ръцете му са свити в юмрук; и наистина в утробата зародишът е със свити ръце, детето се ражда със свити ръце… Той съблича кожата от антилопа, за да влезе в банята; затова зародишите се появяват на бял свят без корион. Той запазва дрехата си и затова детето се ражда с амнион.“

Сакралното познание, а оттам и мъдрост се възприемат като плод на инициация и достатъчно красноречиво е, че откриваме родилната символика, свързана със събуждането на висшето съзнание както в Индия, така и в Гърция. Ненапразно Сократ се сравнява с акушерка: той помагал на човека да се роди за своето самосъзнание, акуширал при раждането на „новия човек“. Същата символика съзираме в будистката традиция: монахът се отказвал от фамилното си име и ставал „син на Буда“ (*шакяпуто*), защото се е „родил сред светците“ (ария). Както е казал Касапа, говорейки за самия себе си: „Природен син на Блажения, роден от неговата уста, роден от *дхама* (Учението), оформен от *дхама*“ и т.н. („Самюта Никая“, II, 221).

Това инициационно раждане предполагало умиране за профанното съществуване. Схемата се е запазила както в индуизма, така и в будизма. Йогинът „умира за този живот“, за да се прероди за друго съществуване: олицетворено от освобождението. Буда учел на пътищата и начините за умиране за профанното човешко съществуване, тоест за робството и незнанието, за да се прероди човек за свободата, блаженството и абсолюта на *нирвана*. Индийската терминология за инициационното прераждане понякога напомня архаичната символика на „новото тяло“, което новопосветеният получава благодарение на инициацията. Самият Буда заявява: „Показах на моите ученици как могат да създадат, тръгвайки от това тяло (съставено от четирите разрушими елемента), друго тяло от интелектуална същност и надарено с трансцендентни способности (*абхининдриям*)“ („Маджхима Никая“, II, 17).

Символиката на второто раждане като достъп до духовното е била възприета и преоценена от александрийския юдаизъм и християнството. Филон[67] често използва темата на раждането по отношение на по-висшия живот от живота на духа (виж например Авраам, XX, 99). На свой ред Свети Павел говори за „духовен син“, за синовете, които създал чрез вярата: „… до Тита, истинско по общата вяра чедо“ (Послание до Тита, 1:4). „Моля те за моето чедо Онисима, когото родих в оковите си…“ (Послание до Филимона, 10).

Не е необходимо да наблягаме върху разликите между „синовете“, на които „във вярата“ Свети Павел „дал живот“, и „синовете“ на Буда или тези, на чието раждане „акуширал“ Сократ, или пък „новородените“ от примитивните инициации. Разликите са очевидни. Самата сила на ритуала „убивала“ и „възкресявала“ новопосветения в архаичните общества, същата сила преобразувала в зародиш жертващия се индус. Затова пък Буда „давал живот“ чрез „устата“ си, тоест чрез съобщаване на учението си (*дхама*); благодарение на висшето познание, разкрито от *дхама*, ученикът се раждал за нов живот, годен да го отведе до прага на *нирвана*. Сократ пък твърдял, че просто върши работата на акушерка: помагал да се „роди“ истинският човек, който всеки носел дълбоко в себе си. За Свети Павел положението е различно: той давал живот във вярата на „духовните синове“, тоест благодарение на тайнство, положено от самия Христос.

От една религия в друга, от една гноза[68] или мъдрост в друга, древната тема за второто раждане се обогатява с нови значения, които понякога променят коренно съдържанието на опита. Въпреки това

остава един общ елемент, инвариант, който можем да определим по следния начин: *достъпът до духовния живот винаги съдържа умиране за профанното положение, следвано от ново раждане.*

Сакралното и профанното в модерния свят

Наблегнахме на инициацията и ритуалите на преминаване, но съвсем не изчерпахме темата; само можем да претендираме, че сме откроили някои нейни основни страни. Въпреки че се спряхме малко по-обстойно на инициацията, не засегнахме цяла серия социо-религиозни ситуации от значителен интерес за разбирането на *homo religiosus*: така например не говорихме за Владетеля, шамана, свещенослужителя, воина и т.н. Това идва да подскаже, че тази книжка е съвсем кратка, въвеждаща: тя представлява бегъл преглед на неизчерпаема тема.

Неизчерпаема, защото интересува не само религиоведа, етнолога, социолога, но и историка, психолога, философа. Познанието за поетите от религиозния човек ситуации, проникването в неговата духовна вселена в крайна сметка води до задълбочаване на общото познание за човека. Вярно е, че-повечето ситуации, приети от религиозния индивид от примитивните общества и архаичните цивилизации, отдавна са задминати от Историята. Но не са изчезнали безследно: те са допринесли за това, което сме днес, следователно са част от нашата собствена история.

Както неведнъж изтъкнахме, религиозният човек приема специфичен начин на съществуване в света и въпреки значителното многообразие от историко-религиозни форми, този специфичен начин винаги може да се открои. Какъвто и да е историческият контекст, в който е поставен *homo reigiosus*, той неизменно вярва, че съществува една абсолютна реалност, *сакралното*, която надхвърля този свят, но която се проявява в него, и по този начин го освещава и превръща в реален. Той вярва, че животът има свещен произход и че човешкото съществуване актуализира целия негов потенциал, доколкото е религиозно, тоест доколкото участва в реалността. Боговете са създали човека и Света, Героите на културата са завършили Сътворението, а историята на всички тези божествени и полубожествени дела е запазена в митовете. Възстановявайки сакралната история, подражавайки на божественото поведение, човекът се озовава и живее до боговете, тоест в реалното и значещото.

Лесно е да доловим онова, което отличава този начин на съществуване в света от съществуването на един не-религиозен човек. Най-напред не-религиозният отрича трансцендентността, приема относителността на „реалността“ и дори му се случва да се съмнява в

смисъла на съществуването. В големите култури от миналото също е имало нерелигиозни хора и дори е възможно да са съществували на архаично ниво на култура, въпреки че за това все още липсват свидетелства. Но не-религиозният човек се разкрива напълно едва в модерните западни общества. Модерният не-религиозен индивид приема нова екзистенциална ситуация: той се припознава само като субект и фактор на Историята и отказва всякакво позоваване на трансцендентното. Иначе казано, не приема никакъв друг човешки модел освен този, който може да се разчете в различните исторически ситуации. Човек *изгражда самия себе си*, а успява да се изгради цялостно само когато десакрализира себе си и света. Свещеното е истинска пречка пред неговата свобода. Той ще стане самият себе си едва след като напълно се демистифицира. Ще е истински свободен в мига, когато убие и последния бог.

Тук не е мястото да обсъждаме тази философска позиция. Само ще отбележим, че в настоящия момент модерният не-религиозен човек поема едно трагично съществуване и че неговият екзистенциален избор не е лишен от величие. Но този не-религиозен човек произлиза от *homo religiosus* и независимо дали го желае, е негово творение, изградил се е вследствие на ситуациите, поети от предшествениците му. Накратко, той е резултат от процес на десакрализация. Както „Природата“ е продукт на постепенна секуларизация на Космоса, сътворен от Бога, така и светският човек е резултат на десакрализацията на човешкото съществуване. Но това означава, че не-религиозният човек се е изградил в противовес на своя предшественик, стремейки се да се „освободи“ от всякаква религиозност и свръхчовешко значение. Той се припознава само в рамките на „освобождаването“ и „пречистването“ от „суеверията“ на своите деди. С други думи, независимо дали го желае, профанният човек все още пази следи от поведението на религиозния, но очистени от религиозните значения. Каквото и да прави, той е наследник. Не може да премахне изцяло своето минало, защото е негов продукт. Изгражда се чрез множество отрицания и откази, ала все още бива спохождан от отхвърлените реалности. За да разполага със свой свят, е десакрализирал света, в който са живели прародителите му, но за да успее, се е наложило да възприеме поведение, противоположно на предходното, а усеща, че то, предходното, неизменно би могло, под една или друга форма, да се възстанови дълбоко в същността му.

Както вече казахме, не-религиозният човек *в чист вид* е по-скоро рядко явление, дори в най-десакрализираното модерно общество.

Мнозинството от „не-религиозните“, без да го съзнават, все още се държат религиозно. Не става въпрос само за масата „суеверия“ и „табута“ на модерния човек, всички с магико-религиозна структура и произход. Но освен това модерният човек, който се чувства и претендира, че е не-религиозен, все още разполага с цяла една прикрита митология и множество деградирали ритуали. Както споменахме, празненствата около Нова година или настаняването в нова къща притежават, макар и светски променена, структурата на ритуал на обновление. Същото явление може да се забележи и при празнуването на сватба или раждане на дете, поемането на нова служба или обществено издигане и т.н.

Цяла книга би могло да се напише за митовете на модерния човек, за прикритите митологии в любимите му представления или книги. Киното — тази „фабрика за мечти“ — заема и използва постоянно митични модели: борбата между Героя и Чудовището, инициационните битки и изпитания, примерните фигури и образи („Младото момиче“, „Героят“, райският пейзаж, „Адът“ и т.н.). Дори четенето има митологична функция: не само защото замества разказването на митове в архаичните общества и устната литература, все още жива в някои селски общности в Европа, но най-вече защото дава възможност на модерния човек да „излезе от Времето“, което преди са правели митовете. Дали човек „убива“ времето с полицейски роман, или навлиза в чужда темпорална вселена, каквато представлява който и да е роман, четенето проектира модерния индивид извън неговото лично времетраене и го вписва в други ритми, кара го да живее в друга „история“.

Мнозинството от „не-религиозните“ всъщност не са освободени от религиозните поведения, от теологиите и митологиите. Понякога те са затънали в цял куп магико-религиозни факти, но видоизменени до карикатурност и поради това трудно разпознаваеми. Процесът на десакрализация на човешкото съществуване многократно е падал до хибридни форми на долнопробна магия и маймунска религия. Нямаме предвид многобройните „малки религии“, които гъмжат във всеки модерен град, псевдоокултните църкви, секти и школи, неоспиритуалистични или херметични, защото всички тези явления все още принадлежат към сферата на религиозността, дори и почти винаги да става въпрос за объркани аспекти на псевдоморфоза. Не намекваме също и за различните политически движения и обществени пророчества, чиято митологична структура и религиозен фанатизъм лесно могат да се забележат. Достатъчно е, за да дадем все пак един

пример, да припомним митологичната структура на комунизма и неговата есхатологична[69] насоченост. Маркс заема и продължава един от големите есхатологични митове на азиатско-средиземноморския свят: изкупителната роля на Праведника („избрания“, „миропомазания“, „невинния“, „пратеника“; в днешно време пролетариата), чиито страдания трябва да предизвикат промяна в онтологичния статус на света. И действително, безкласовото общество на Маркс, вследствие на което ще изчезнат историческите напрежения, произхожда направо от мита за Златния век, който според най-различни традиции характеризира началото и края на Историята. Маркс обогати този почитан в цялата месианска юдео-християнска идеология мит: от една страна, пророческата роля и сотериологичната функция, които придава на пролетариата; от друга, последната битка между Доброто и Злото, която лесно можем да съпоставим с апокалиптичния сблъсък между Христос и Антихриста, като решителната победа принадлежи на първия. Показателно е, че Маркс си приписва есхатологичната юдео-християнска надежда за *абсолютен край на Историята*; в това отношение той се разграничава от останалите историцизиращи философи (като Кроче и Ортега-и-Гасет), за които напреженията на Историята са единосъщни с човешкото състояние и никога не могат да бъдат напълно премахнати.

Но прикрити или изкривени религиозни поведения откриваме не само в „малките религии“ или политическите мистификации: срещаме ги също и в течения, които открито се обявяват за лаически, дори антирелигиозни. Така например в нудизма или в движенията за пълна сексуална свобода можем да разчетем следите от „носталгията по Рая“, желанието отново да се върне райското състояние отпреди падението, когато грехът не е съществувал и е нямало разрив между плътското блаженство и съзнанието.

Интересно е също да отбележим до каква степен инициационните сценарии са оцелели в множество действия и жестове на съвременния не-религиозен човек. Разбира се, ще оставим настрана ситуациите, в които, макар и в изменен вид, прозира определен тип инициация; например войната и, на първо място, индивидуалните битки (особено на пилотите) — подвизи, които съдържат „изпитания“, съотносими с тези на традиционните военни инициации, дори днес бойците да не си дават сметка за дълбокия смисъл на своите „изпитания“ и въобще да не се възползват от инициационния им принос. Но дори и определено модерните техники, като психоанализата, все още пазят инициационната канава. Пациентът бива подканян да се спусне

дълбоко в себе си, да преживее отново своето минало, отново да се сблъска с травмите си, а от формална гледна точка тази рискована операция напомня инициационните слизания в Ада, при злите духове, и битките с „чудовища“. Точно както подложеният на инициация трябвало да излезе победител от изпитанията, „да умре“ и „да възкръсне“, за да получи достъп до напълно съответстващо и отворено за духовните стойности съществуване, така и днешният, подложен на психоанализа, трябва да се сблъска със собственото си „безсъзнателно“, спохождано от зли духове и чудовища, за да намери отново здравето и психическата цялост, и света на културните стойности.

Но инициацията е толкова тясно свързана с начина на съществуване на хората, че значителен брой жестове и действия на модерния човек повтарят все още инициационни сценарии. „Борбата с живота“, „изпитанията“ и „трудностите“, които възпрепятстват дадено призвание или кариера, в известен смисъл преповтарят многократно инициационните изпитания: вследствие на „ударите“, които получава, на моралните или дори физически „страдания“ и „мъчения“, които изтърпява, младежът „изпитва“ себе си, опознава своите възможности, осъзнава силите си и в крайна сметка се изгражда като духовно зряла и съзидателна личност (разбира се, става въпрос за духовност, както тя се разбира в модерния свят). Защото всяко човешко съществуване се състои от серия изпитания, от повтаряния опит за „смъртта“ и „възкресението“. И затова в религиозен план съществуването се основава на инициацията; почти може да се каже, че в рамките на своето осъществяване човешкото съществуване е само по себе си инициация.

Накратко, мнозинството от „не-религиозните“ хора все още споделят псевдорелигии и деградирали митологии. Това въобще не трябва да ни учудва, след като светският човек произлиза от *homo religiosus* и не може да отмени собствената си история, тоест поведенията на своите религиозни прадеди, които са го изградили такъв, какъвто е днес. Още повече, че в голямата си част съществуването му се подхранва от импулси, произтичащи от най-дълбоките кътчета на същността му, от зоната, наречена безсъзнателно. Човек само рационален е просто абстракция; такъв изобщо не се среща в реалността. Всяко човешко същество е съвкупност от своята съзнателна дейност и ирационалните си опити. А съдържанието и структурата на безсъзнателното изненадващо напомнят митологичните образи и фигури. Далеч сме от мисълта, че

митологиите са „продукт“ на безсъзнателното, защото самият начин на съществуване на мита се изразява в това, че той се разкрива като мит, че заявява, че нещо се е проявило като пример. Митът е „продукт“ на безсъзнателното дотолкова, доколкото можем да кажем, че „Мадам Бовари“ е „продукт“ на прелюбодеяние.

Въпреки това съдържанието и структурата на безсъзнателното са резултат от много стари екзистенциални ситуации, най-вече критични, и поради тази причина безсъзнателното притежава религиозна аура. Всяка екзистенциална криза отново поставя под въпрос реалността на Света и присъствието на човека в него: накратко, екзистенциалната криза е „религиозна“, защото на архаичните нива на културата *битието* се смесва със *сакралното*. Както видяхме, опитът за свещеното основава Света и дори най-елементарната религия е преди всичко онтология. С други думи, щом безсъзнателното е резултат на безбройните екзистенциални опити, то не може да не прилича на различните религиозни вселени. Понеже религията е примерният изход от всяка екзистенциална криза не само защото е безкрайно повторяема, а защото се смята, че е с трансцендентален произход и вследствие на това оценена като откровение от *друг*, отвъдчовешки свят. Религиозният изход не само разрешава кризата, но същевременно превръща съществуването в „отворено“ за стойности, които не са вече случайни, нито частни, като по този начин позволяват на човек да надмогне личните ситуации и в крайна сметка да достигне света на духа.

Тук не сме в състояние да разгледаме всички последствия от единството между съдържанието и структурите на безсъзнателното, от една страна, и религиозните стойности, от друга. Само споменахме за това, за да покажем до каква степен дори най-откровено не-религиозният все още споделя, дълбоко в същността си, религиозно ориентирано поведение. Но „частните митологии“ на модерния човек, мечтите, сънищата, фантазиите му и т.н. не успяват да се издигнат до онтологичното ниво на митовете, тъй като не са били изживени от *тоталния човек* и не превръщат частната ситуация в примерна. Така и страховете на модерния индивид, неговите онирически или въображаеми опити, макар и „религиозни“ от формална гледна точка, не участват, както при *homo religiosus*, във *Weltanschauung* и не създават поведение. Един пример ще ни позволи по-добре да схванем разликите между двете категории опити. Несъзнателната дейност на модерния човек не престава да му предлага безброй символи и всеки от тях му предава послание, изпълнява мисия, с цел да осигури

психическото му равновесие или да го възстанови. Както видяхме, символът не само „отваря“ Света, но и помага на религиозния да достигне универсалното. Благодарение на символите човекът излиза от своята частна ситуация и се „отваря“ за общото и универсалното. Символите събуждат индивидуалния опит и го преобразуват в духовен акт, в метафизично възприемане на Света. В досег с дърво, символ на Дървото на Света и образ на космическия Живот, човекът от предмодерните общества е способен да достигне най-висша духовност: разбирайки символа, той успява *да изживее универсалното*. Религиозното виждане за Света и идеологията, която го изразява, му позволяват да оползотвори индивидуалния си опит, да го „отвори“ към универсалното. Образът на Дървото все още се среща често в мисловния акт на модерния не-религиозен човек: той представлява код за неговия вътрешен живот, за драмата, която се разиграва в безсъзнателното и която засяга целостта на психоменталния му мир, а оттам на цялото му съществуване. Но докато символът на Дървото не събуди пълното съзнание на човека, „отваряйки“ го към универсалното, не можем да кажем, че изцяло е изпълнил функцията си. Той само отчасти е „спасил“ човека от индивидуалната ситуация, позволявайки му например да скрие в дълбините някоя криза и временно да възвърне заплашеното си психическо равновесие, но не го е издигнал до духовността, не е успял да му разкрие една от структурите на реалното.

Този пример, струва ни се, е достатъчен, за да ни покаже до каква степен не-религиозният човек от модерните общества все още е подхранван и подпомаган от дейността на безсъзнателното, без при това да достига до чисто религиозен опит и виждане за света. Безсъзнателното му предлага разрешение за трудностите на собственото му съществуване и в това отношение изпълнява ролята на религия, защото преди да превърне едно съществуване в създател на ценности, религията осигурява неговата цялост. В известен смисъл може да се твърди, че при модерните, които се обявяват за не-религиозни, религията и митологията са се „потулили“ в мрака на безсъзнателното — новото означава също, че възможностите да се вмъкне религиозен опит за живота дремят дълбоко в самите тях. От юдео-християнска гледна точка би могло да се каже освен това, че не-религията е равносилна на ново „падение“ на човека: не-религиозният индивид е загубил способността да изживява съзнателно религията и следователно да я разбира и приема; но дълбоко в същността си все още пази спомен за нея, точно както след първото „падение“, макар и

духовно заслепен, неговият предшественик, първият човек, Адам, е запазил достатъчно разум, за да може да открие видимите в Света следи от Бога. След първото „падение“ религиозността е била паднала до нивото на разкъсаното съзнание; след второто се е озовала още по-ниско, в дълбините на безсъзнателното: била е „забравена“. Дотук спират разсъжденията на изследователя на историята на религиите. Оттук започва проблематиката, присъща на философа, психолога и теолога.

КРАТКА БИБЛИОГРАФИЯ

Andersson, E., Contribution a l ethnographie des Kuta, Uppsala, 1953.

Bertling, C. T., Vierzahl, Kreuz und Mandata in Asien, Amsterdam, 1954.

Daniélou, J., Bible et Liturgie, Paris, 1951.

Daniélou, J., Sacramentum futuri, Paris, 1950.

Dieterich, A., Mutter Erde, Leipzig-Berlin, 1925.

Dumézil, G., Horace et les Curiaces, Paris, 1942.

Dumézil, G., Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941.

Dumézil, G., Les Dieux des Indo-Européens, Paris, 1952.

Eliade, M., Aspects du Mythe, Paris, 1963.

Eliade, M., Images et Symboles, Paris, 1952.

Eliade, M., Le Yoga. Immortalité et Liberté, Paris, 1954.

Елиаде, М., Митът за вечното завръщане: архетипи и повторение, София, 1994.

Eliade, M., Mythes, rêves et mystères, Paris, 1957.

Eliade, M., Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Paris, 1959.

Елиаде М., Трактат по история на религиите, София, 1995.

Елиаде, М., Шаманизмът и архаичните техники на екстаза, София, 1995.

Firth, R., The Work of Gods in Tikopia, London, 1940.

Frazer, Sir James, The Worship of Nature, London, 1926.

Gillen. E, J., The Native Tribes of Central Australia, London, 1938.

Griaule, M., Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli, Paris, 1948.

Haavio, M., Väinämöinen, Eternal Sage, Helsinki, 1952.

Haudricourt, A., G., Hédin, L., L'Homme et les plantes cultivées, Paris, 1946.

Hentze, C, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit, Anvers, 1951.

Hentze, C, Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China, Zürich, 1955.

Höfler, O., Geheimbünde der Germanen, Frankfurt am Main, 1934.

Jensen, E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart, 1948.

Lévi, S., La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas, Paris, 1898.

Lévy-Bruhl, L., La Mythologie primitive, Paris, 1935.

Mgr Le Roy, La Religion des primitifs, Paris, 1925.

Müller, W, Die blaue Hütte, Wiesbaden, 1954.

Müller, W, Die heilige Stadt, Stuttgart, 1961.
Müller, W, Kreis und Kreuz, Berlin, 1938.
Müller, W., Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955.
Mus, E, La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique, Melun, 1939.
Nyberg, B., Kind und Erde, Helsinki, 1931.
Otto, R., Das Heilige, Breslau, 1917.
Pettazzoni, R., Dio, Roma, 1921.
Pettazzoni, R., L'onniscienza di Dio, Turin, 1955.
Peuckert, W., E., Geheimkulte, Heidelberg, 1951.
Rank, C, Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker
Nordosteuropas und Nordasiens, Helsinki, 1949.
Ringbom, L. L, Graltempel und Paradies, Stockholm, 1951.
Rock, J., E, The Na-Khi Näga Cult and related Ceremonies, Roma, 1952.
Sedlmayr, H., Die Entstehung der Kathedrale, Zürich, 1959.
Schurtz, H., Altersklassen und Männerbünde, Berlin, 1902.
Spencer, B., Gillen, E J., The Arunta, London, 1926.
Spieth, J., Die Religion der Eweer, Göttingen-Leipzig, 1911.
Stevenson, S., The Rites of the Twice-Born, Oxford, 1920.
Trilles, H., Les Pygmées de la forêt équatoriale, Paris, 1932.
Usener, H., Götternamen, Bonn, 1920.
Van Gennep, A., Les Rites de passage, Paris, 1909.
Volhardt, E., Kannibalismus, Stuttgart, 1939.
Wolska, W., La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès, Paris, 1962.

info

Информация за текста

© 1957 Мирча Елиаде
© 1998 Георги Ангелов, превод от френски

Mircea Eliade
Le sacré et le profane, 1957

Сканиране, разпознаване и редактиране: *NomaD*, 23 септември 2007 г.

Публикация:
© Издателство „Хемус“, 1998
© Веселин Цаков, художник

Свалено от „Моята библиотека“ [http://chitanka.info/text/3586]
Последна редакция: 2007-10-01 08:00:00

notes

1

Mysterium tremendum (лат.) — страшно тайнство — Б. прев.

2

Majestas (лат.) — величие — Б. прев.

3

Mysterium fascinons (лат.) — магическо тайнство — Б. прев.

4

Ganz andere (нем.) — съвсем друго — Б. прев.

5

Йерофания (гр.) — разкриване на свещеното — Б. прев.

6

Homo religiosus (лат.) — религиозен човек — Б. прев.

7

Крипторелигиозно (от гр. kryptos) — скрито религиозно — Б. прев.

8

Теофания (от гр. theos — бог, и phaneros — видим) — божествено проявление — Б. прев.

9

Evocatio (лат.) — извикване, призоваване — Б. прев.

10

От *сотериология* (от гр. soterion — спасение, и logos — наука) — учение за спасение чрез изкупителна жертва — Б. прев.

11

Chronicum laurissense breve (лат.) — кратък летопис за възхвала — Б. прев.

12

Axis mundi (лат.) — ос на света — Б. прев.

13

Imago mundi (лат.) — образ, изображение, картина на света — Б. прев.

14

Mundus (лат.) — свят, вселена — Б. прев.

15

Roma quadrata (лат.) — четириъгълен (квадратен) Рим — Б. прев.

16

Orbis terrarum (лат.) — земно кълбо, свят — Б. прев.

17

Weltanschauung (нем.) — светоглед — Б. прев.

18

Incipit vita nova (лат.) — започване на нов живот — Б. прев.

19

От *Уран* — гръцко върховно божество, олицетворяващо небето, принадлежащо към първото, най-древно поколение богове, родено от Гея (Земята) — Б. прев.

20

In aeternum (лат.) — завинаги, вечно — Б. прев.

21

Kosmas Indikopleustès (гр.) — има се предвид християнската топография, според W. Wolska, „La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès“, Paris 1962 — Б. Прев.; Козма Индикоплевт (Kosmas Indikopleustes, VI в.) е византийски търговец, пътешественик, географ, приключил дните си като монах, известен през Средновековието със съчинението си „Християнска топография на Вселената, основана върху свидетелства на Свещеното писание“ — Б. NomaD

22

Orientatio (лат.) — Изток; ориентиране — Б. прев.

23

In principio (лат.) — в началото, отначало — Б. прев.

24

Парменид — гръцки философ (540–450 г. пр.Хр.). В поемата му „За Природата“ светът е вечен, единен, непрекъснат, неподвижен — Б. прев.

25

Gesta (лат.) — извършване, действие, акт — Б. прев.

26

Ab origine (лат.) — от началото — Б. прев.

27

In illo tempore (лат.) — в онова време — Б. прев.

28

Templum-tempus (лат.) — храм-време — Б. прев.

29

Ab initio (лат.) — отначало — Б. прев.

30

Hic et nunc (лат.) — тук и сега — Б. прев.

31

Сатурналии — римски празник в чест на бог Сатурн (17 декември), по време на който били елиминирани социалните различия, роби и господари разменяли ролите си — Б. прев.

32

In statu nascendi (лат.) — в състояние на раждане (прен. — в момент на зараждане) — Б. прев.

33

Illud tempus (лат.) — онова време — Б. прев.

34

Imitatio dei (лат.) — подражаване на боговете — Б. прев.

35

Йерогамия (от гр. hiéros — свещен, и gamos — брак, сватба) — свещен брак — Б. прев.

36

Онтофания (от гр. on, ontos — битие, това, което е, и phaneros — видим) — проява на битието — Б. прев.

37

Ad infinitum (лат.) — безкрайно — Б. прев.

38

Впрочем тази трансцендентност се постига, възползвайки се от „удобен момент“ (кшана) — своеобразно сакрално Време, което позволява „излизането от Времето“ — Б.а.

39

Aeva (лат.) — вечност, времетраене — Б. прев.

40

Deus otiosus (dei otiosi) (лат.) — бог, който си почива — Б. прев.

41

Föns et origo (лат.) — извор и начало — Б. прев.

42

Leimon (лат.) — пустош, поляна — Б. прев.

Antitypos (гр.) — обратен образ, фигура — Б. прев.

44

Terra Mater, *Tellus Mater* (лат.) — Земя Майка — Б. прев.

45

Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen (нем.) — детски извор, детски кладенец, детско мочурище — Б. прев.

46

Humi positio (лат.) — поставяне на земята — Б. прев.

47

De terra tollere (лат.) — вдигам от земята (= признавам за свое) — Б. прев.

48

Партеногенезис (от гр. parthenos — девица, genesis — раждане, произход) — раждане без опложданe — Б. прев.

49

Все пак трябва да уточним, че въпреки значителното му разпространение, митът за космическата йерогамия не е универсален и не е характерен за най-архаичните култури (австралийските, типичните за Огнена земя, арктическите народи и т.н.). — Б.а.

50

От *даоизъм* — философска система, едно от най-мощните течения на китайската мисъл, свързано с името на Лао-дзъ — Б. Прев.

51

Макробий — латински писател от V век, автор на коментари върху Цицерон и на сборник диалози „Сатурналии“ — Б. прев.

52

Прокъл — неоплатонически философ (412–485) — Б. прев.

53

Леон Блоа — френски писател (1846–1917), религиозен полемист, автор на памфлети, романи и дневник — Б. прев.

54

Semen virile (лат.) — мъжко семе — Б. прев.

55

Terra non arabilis quae fructum parturiit (лат.) — неизорана земя, която роди плод — Б. прев.

56

Тантризъм — съвкупност от практики и възгледи от индийски произход със силно изразен езотеричен нюанс — Б. прев.

57

Отрязък сакрално пространство, което в някои типове евроазиатски жилища отговаря на централния стълб и следователно изпълнява ролята на „Център на Света“. — Б. а.

58

Post mortem (лат.) — след смъртта — Б. прев.

59

Patterns (англ.) — опростени модели, схеми — Б. прев.

60

Bull-roarer (англ.) — булроуър (непрев.), който кара бика да реве — Б. прев.

61

Скарификация — повърхностно ритуално порязване с цел оставяне на белег — Б. прев.

62

Weiberbünde (нем.) — тайно женско общество — Б. прев.

63

Менади (гр.) — безумстващи, вакханки, в гръцката митология — спътнички на Дионис — Б. прев.

64

Regressus ad uterum (лат.) — връщане към утробата — Б. прев.

65

Амнион (гр.) — най-вътрешната ципа, която обвива зародиша — Б. прев.

66

Корион (гр.) — външна ципа на зародиша — Б. прев.

67

Филон — гръцки философ от еврейски произход, роден в Александрия (13 г. пр. Хр. — 54 г.сл.Хр.). Философията му, смесица от Платон и Библията, е оказала влияние върху неоплатонизма и християнската литература — Б. прев.

68

Гноза (от гр. gnosis — знание) — висше знание за религиозните тайнства — Б. прев.

69

Есхатология (гр.) — учение за съдбата на човека след смъртта и за края на света — Б. прев.